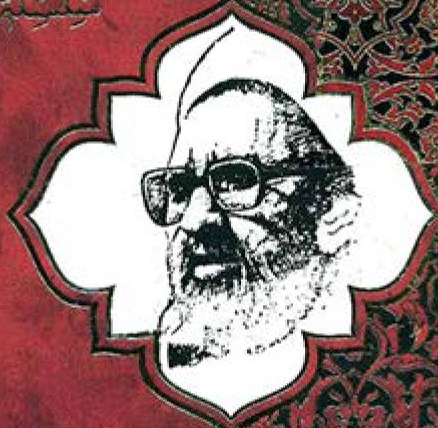
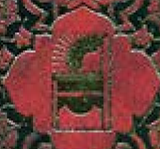
سلسلة أصول الدين



المعاد

الشهيد الشيخ مرتضى المطهري



مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

سلسلة أصول الدين

٥

المعاد

مداولات فكرية بين الشيخ مطهري والمهندس بازركان

تأليف

الشهيد الشيخ مرتضى المطهري

ترجمة

جواد علي كسار

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر



اسم الكتاب :	المعاد
تاليف :	الشهيد آية الله مرتضى مطهري
إعداد وترجمة :	مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر
الناشر :	دار الهدى
المطبعة :	ظهور
عدد النسخ :	(١٠٠٠) دورة
الطبعة الرابعة :	١٣٨٦ هـ / ٢٠٠٧ م

ISBN: ٩٧٨-٩٦٤-٤٩٧-٢٠١-٥

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة المترجم

لفت نظري أثناء ترجمة الكتاب رقم سجّله الشهيد مرتضى مطهري وذكر فيه أنّ من بين آيات القرآن (١٤٠٠) آية جاءت بشأن المعاد. ثمّ أوضح أنّ القرآن لم يولِ أيّ موضوع مثل هذا الاهتمام ويُشر إليه بمثل هذا العدد الهائل من الآيات؛ ربّما حتّى التوحيد نفسه. والسؤال: لماذا؟

قد تعود بعض أسباب هذه الكثافة القرآنية حيال المعاد، إلى غفلة الإنسان عن لقاء الله يوم البعث، وما يترتّب على هذه الغفلة من عواقب وخيمة لا تقتصر على حياة الإنسان الفرد وحده، بل تمسّ المصير الإنساني برمّته، وتؤثّر على الوجود الدنيويّ بتمامه.

فجاء هذا التأكيد القرآنيّ كعامل تربويّ، لما ينطوي عليه من عناصر الإيقاظ والتنبيه الدائم عبر التذكير والتحذير، والترغيب والترهيب.

على أنّ المسألة لا تقف عند حدود العامل التربويّ بل تتجاوز هذه التخوم ليسجّل النصّ القرآنيّ حول المعاد مدلولاته المركّزة في الجانب العقيديّ وفي المضمار الوجوديّ الاجتماعيّ من الحياة الإنسانية.

فمع أنّا نقرأ في التصنيف المألوف لأُصول الدين، أنّ المعاد هو الأصل الثالث في عقيدة المسلم، إلّا أن ما يُستشفّ من النصّ القرآنيّ دلالته على عدم أهمية التوحيد نفسه - برغم أنّه أسّ المعتقد الإلهي في جميع الرسالات - والنبوّة مع إنكار البعث، لأن إنكار المعاد يستلزم نفي التوحيد والنبوّة معاً.

ففلسفة الحياة الإنسانية أنها باقية ببقاء الله، ممتدة وراء هذا الشوط الدنيويّ، والإنسان خُلق للأبد، وإنكار المعاد يعني إبطال هذه الفلسفة وقصر الإنسان على الصورة المادّية والهيكل البدني الذي يتلاشى بالموت ويندثر؛ وهذا التصوّر: «في الحقيقة إنكار للعالم الربوبي، إذ لا معنى لربّ لا معاد إليه»[1].

فالذي يُنكر البعث ولقاء الله يُسقط الحساب والجزاء والوعد والوعيد، والأمر والنهي، وبسقوط هذه الأُمور يبطل الوحي والنبوّة والدين المنبثق عنها، وكما يعبّر العلّامة الطباطبائي: «إنّ الاعتقاد بالمعاد أحد الأُصول التي يتقوّم بها الدين، إذ بسقوطه يسقط الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والنبوّة والوحي، وهو بطلان الدين الإلهي من رأس»[2].

وما دام التوحيد والنبوّة هما نداء للإنسان ودعوة إلى الدين القيّم - والدين القيّم يستبان بآثاره - فإنّ هذه الآثار تغيب بالغفلة عن لقاء الله ونسيان يوم الحساب، وتظهر

---

(١) الميزان، ج١١، ص٢٩٩ - ٣٠٠.

(٢) الميزان، ج١٠، ص١٥.

باستحضار المعاد. وعندئذ لا يمكن أن يتبوّأ هذا الدين موقعه وتتجسّد فاعليته العملية مع إنكار المعاد وإن اعترف الإنسان بوحدانية الربّ، إذ: «لا موقع للدين ولا فائدة له مع إنكار المعاد وإن اعترف بوحدانية الربّ تعالى وغيرها من المعارف»[٣].

ولكن لماذا كل هذا التأثير الكبير للمعاد بحيث: «لا يؤثّر أثره أي شيء آخر من المعارف الأصلية حتّى التوحيد الذي إليه ينتهي كلّ أصل»[٤]؟

في الحقيقة لتأثير المعاد ـ كونه مضماراً للجزاء والحساب ـ صلة بالطبيعة الإنسانية ذاتها، فهذه الطبيعة لا يحول دونها ولا يردعها عن اقتراف العمل السيّئ إلّا شديد العقاب، بشرط الإذعان بوقوعه وتنجّزه.

الدور الاجتماعي ـ العملي

إذا كانت الفقرات السابقة قد قرأت بعض مدلولات كثافة النصّ القرآنيّ حيال المعاد من خلال البُعد العقيديّ ـ إذ لا توحيد ولا نبوّة لمن لا معاد له ـ فثمَّ إلى جوارها وجه آخر لا يقلّ أهمية عنه، إلّا بتقدّم العقيدة على السلوك؛ وبكون المعتقد مرتكزاً للعمل.

فللحياة الإنسانية ومسارها على هذه الأرض صلة وثيقة بالمعاد من أكثر من جهة؛ منها أنّ الإنسان يتميّز على ما سواه من الظواهر الوجودية بالحرية والاختيار، وهو ما يُملي عليه أن يكون هادفاً في حركته ومواقفه العملية.

وفي اختياره، هو دائب السعي لكلّ ما يجلب إليه المنفعة ويُبعد عنه الضرر،

(٣) الميزان، ج٣، ص٤٨ ـ ٤٩.

(٤) الميزان، ج١٢، ص٢٧٨.

وعند هذه النقطة تتقاطع الاختيارات الإنسانية لتضارب مصالح البشر وما يتوخّاه كل إنسان فردياً. وربّما كان أبرز تناقض هو ذلك الذي يبرز بين سعي الإنسان لمصالحه الفردية وبين مساره لتحقيق المصالح الجماعية للمجتمع وللإنسانية.

والإنسان غالباً ما ينحاز لمصلحته الفردية وإن جاءت على حساب المصلحة الجماعية، وهو لا يضحّي بمصلحته الفردية ويقدّم عليها مصلحة الجماعة إلّا إذا توافرت صيغة تؤمّن له ـ ولو آجلاً ـ ثمن التضحية التي قدّمها. فكيف يوفّق الإنسان بين المحافظة على حريّته في الاختيار، وبين العثور على صيغة توازن بين المصلحتين الفردية والجماعية في حياة البشر؟

ما يذهب إليه الفكر الإسلامي أنّ السماء قدّمت صيغة حلّ لهذا المعضل: «تتألّف من نظرية وممارسة تربوية معيّنة للإنسان على أساسها. والنظرية هي المعاد يوم القيامة. والممارسة التربوية على هذه النظرية، عملية قيادية ربّانية، ولا يمكن إلّا أن تكون ربّانية، لأنها عملية تعتمد على اليوم الآخر، أي على الغيب، فلا توجد إلّا بوحي السماء وهي النبوّة.

ومن هنا كانت النبوّة والمعاد واجهتين لصيغة واحدة هي الحلّ الوحيد لذلك التناقض الشامل في حياة الإنسان وتشكّل الشرط الأساسي لتنمية ظاهرة الاختيار وتطويرها في خدمة المصالح الحقيقيّة للإنسان»[٥].

وإذا ما شئنا أن نعبّر بشكل أيسر عن الحقيقة التي يطويها نصّ الشهيد الصدر هذا، فبمقدورنا أن نوضّح أنّ الإنسان لا يعيش مشكلة في سلوكه الذي يتوخّى فيه تحقيق مصالحه الفردية، فهي خير حافز على دفعه وتحريكه. إنّما تبرز المشكلة في كسله

---

(٥) الفتاوى الواضحة، الشهيد السيّد محمد باقر الصدر، المقدّمة العقائدية، ص٥٧.

وجموده عن النشاط الذي يصبّ لصالح الجماعة، ثمّ تتعقّد المشكلة أكثر إذا ما قدّر أن مصلحة الجماعة تتعارض مع واحدة أو أكثر من مصالحه الخاصة، فعندئذ لا يكتفي بالكسل والجمود، بل سيتحرّك بالاتجاه المعاكس حين يوجّه سلوكه الفرديّ في موضع معوّق لمصلحة الجماعة.

ومعجزة الدين هي في خلق اعتقاد جديد لدى الإنسان ينظر فيه للنشاط الذي يبذله من أجل الجماعة على أنّه عمل صالح يؤمّن له حياة دنيوية مستقرّة ولو على المدى البعيد، ويدّخر له في الآخرة أجراً جزيلاً؛ بل هذا هو عمله الصالح الذي بعثه للآخرة أمامه كي يُجزى به ويؤمّن له سعادة تلك الدار.

وليس في أُصول الدين ما هو أوثق من المعاد في شدّ الإنسان لسبيل العمل الصالح الذي يخلق التوازن في الحياة الإنسانية على الأرض ويقضي على التناقض بين الفرديّ والاجتماعي.

وعند هذه النقطة بالذات، يلتقي السيّدان الطباطبائي والصدر في أنّ المعاد والإيمان بالآخرة هو الأصل الوحيد الذي يقوّم المسار الإنساني بحيث لا يرقى إلى دوره حتّى التوحيد.

يكتب الطباطبائي: «من هنا يظهر أنّ الإيمان بالآخرة والإذعان بالحساب والجزاء هو الأصل الوحيد الذي يضمن حفظ الإنسان عن اقتراف الأعمال السيّئة، ويجيره من لحوق أي ذمّ وخزي، وهو المنشأ الذي يقوّم أعمال الإنسان تقويماً يحمله على ملازمة طريق السعادة، ولا يؤثّر أثره أي شيء آخر من المعارف الأصلية حتّى التوحيد الذي إليه ينتهي كل أصل»[٦].

---

(٦) الميزان، ج ١٢، ص ٢٧٨.

الترابط بين المعاد والعمل الصالح

يسجّل النص القرآنيّ بصراحة بالغة أنّ الغفلة عن البعث ونسيان يوم الحساب هو أصل لكل ضلال: «إنّ الذين يضلّون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب»[7]، وهو منشأ كل عمل سيّئ: «للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء»[8].

وما أجمل ما يكتبه الطباطبائي بين يدي الآية: «فعدم الإيمان بالآخرة واستخفاف أمر الحساب والجزاء، هو مصدر كل عمل سيّئ ومورده، وبالمقابل الإيمان بالآخرة هو منشأ كل حسنة ومنبع كل خير وبركة»[9].

ومن جهة أخرى أسس القرآن الكريم للعمل الصالح في ضوء الإيمان بالبعث وبلقاء الله والرجوع إليه، إذ لولا الحساب والجزاء لم يكن ثمّة موجب يدعو للأخذ بالدين والاعتقاد به والعمل بأحكامه وتعاليمه: «فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً»[10].

أمّا لماذا رتّبت الآية العمل الصالح وعدم الشرك، على الاعتقاد بالمعاد ولقاء الله؟ فلأنّ: «الاعتقاد بالوحدانية مع الإشراك في العمل متناقضان لا يجتمعان»[11].

عندما ينكر الإنسان البعث ولا يرجو لقاء الله يميل إلى الحياة الدنيا وتهيمن عليه مقاييسها لاسيّما مع وجود الحافز الغريزي.

---

(٧) ص: ٢٦.

(٨) النحل: ٦٠.

(٩) الميزان، ج١٢، ص٢٧٨.

(١٠) الكهف: ١١٠.

(١١) الميزان، ج١٣، ص٤٠٦.

ان إلحاح الحافز الغريزي وما تمليه ضروراته على حركة الإنسان من جهة، وغياب الأفق الأخرويّ من وعيه ومعتقده وفكره من جهة ثانية، سيجعلانه يقصر السعادة على الحياة الدنيا وحدها، فلا يلبث أن يستغرق بملاذها ويطمئنّ إليها ما دام محجوباً عن لقاء الله: «إنّ الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون»[12].

وهكذا تبدو الملازمة بين شطري الآية، فالذين: «رضوا بالحياة الدنيا واطمأنّوا بها» من لوازم مَن: «لا يرجون لقاءنا»[13].

تتوسّع النصوص القرآنية في استقصاء هذه العلاقة بطرفيها؛ فالإيمان بالمعاد واستيقان لقاء الله منشأ للعمل الصالح، كما أن إنكاره سبب للعمل السيّئ. ثمّ تتقدّم خطوة إلى الأمام لتهدم العمل الذي لا يرتبط بهذا المقياس: «والذين كذّبوا بآياتنا ولقاء الآخرة حبطت أعمالهم»[14].

والأسوأ من ذلك أن يزيّن للإنسان عمله بحيث ينجذب إليه ويركن له وهو يظنّ فيه النجاة وتحقّق الغاية، ثمّ تأتي الحيرة لتقضي عليه وتلتهم استقراره وهو يغرق بالعمَه: «إنّ الذين لا يؤمنون بالآخرة زيّنا لهم أعمالهم فهم يعمهون»[15].

المعاد من لوازم الرحمة

ما هي الصلة في الآية الكريمة: «كتب على نفسه الرحمة ليجمعنّكم إلى يوم

---

(١٢) يونس: ٧.

(١٣) الميزان، ج١٠، ص١٥.

(١٤) الاعراف: ١٤٧.

(١٥) النمل: ٤.

القيامة لا ريب فيه»[16] بين الرحمة التي كتبها المولى على نفسه وبين الجمع في يوم القيامة؟

ما يذهب إليه الطباطبائي أنّ الرحمة هي إفاضة النعمة على مستحقّيها وإيصال الشيء إلى سعادته التي تليق به وجودياً، ولما كانت الكتابة في الآية هي الإثبات والقضاء الحتم، فيلزم من ذلك أن يُتمّ الله نعمته على بني الإنسان: «يجمعهم ليوم القيامة ليجزيهم بأقوالهم وأعمالهم فيفوز به المؤمنون ويخسر غيرهم»[17].

ثمّ ما دامت المقاييس الدنيوية وما يكتنفها من تداخلات لا تميّز بين المؤمن والكافر والمتّقي والفاجر، وأنّ في ذلك ظلماً لا يليق به (سبحانه)، فلا بدّ من نشأة أُخرى يتميّزان فيها بالسعادة والشقاوة، وهذا يومٌ آتٍ: «لا ريب فيه» والإنسانية والوجود يحثّان الخطى لتلك الغاية، ويغذّان السير إليها.

ولكن رغم هذا الوضوح، فثمّ الكثير ممّن ينكر حتمية البعث، وربّما لم يولِ القرآن عناية بشبهات الآخرين كالتي أولاها لشبهات منكري المعاد. فقد ساق ما يحتجّون به وأمعن بمناقشته والردّ عليه.

والسؤال هو: ما الذي يُبعد الإنسان عن المعاد؟ هل هي البراهين الاستدلالية حقّاً؟

قد يعود جذر المشكلة فلسفيّاً إلى أن المعاد غيب والإنسان ابن الأرض مأنوس بالمادّة ومقاييسها التي تملأ عليه عقله ووجدانه، وتحاصره أنّى التفت. إلّا أنّ رسالات السماء لم تتركه هملاً، بل غذّته الإيمان بالغيب واستدلّت على ذلك بفنون الأدلّة.

---

(16) الانعام: 12.

(17) الميزان، ج7، ص26 ـ 27.

في الحقيقة بعد أن تلقّى الإنسان هذه التربية المديدة التي عاشها في كنف خطّ النبوّات من لدن آدم (عليه السلام) حتّى النبيّ الخاتم (صلّى الله عليه وآله) لم يبقَ له سوى مجموعة من الاستبعادات لا الأدلّة البرهانية الناجزة .

والإنسان قد يرضى لنفسه هذه الاستبعادات ، بيد أنّها لا يمكن أن تأخذ موضع الدليل على إنكار المعاد ، لا سيّما مع عناية القرآن البليغة به ، فهو من « أهم ما يثبته القرآن وأوضح ما قامت عليه الحجج عن طريق الوحي والعقل »[١٨] .

الموت حقيقة مرّة تدهم حياتنا كلّ لحظة ، وتخترق نسيج السفسطة الإنسانية الذي يتوارى الإنسان دونه عن رؤية حقيقة ذلك اليوم الذي يصفه القرآن بقول الله العظيم : « يوم هُم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء » ، « ذلك يومٌ مشهود » ، « يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذٍ لله » ، « ذلك يوم مجموع له الناس » ، « يوم تُبلى السرائر » ، « يوم تولّون مدبرين ما لكم من الله من عاصم » .

في تلك اللحظة تسقط الحُجب ويُكشف عن الأبصار : « لقد كنت في غفلةٍ من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » . « هنالك تبلو كلّ نفسٍ ما أسلفت ورُدُّوا إلى الله مولاهم الحقّ وضلّ عنهم ما كانوا يفترون » .

أجل ، ما المعاد في حقيقته سوى ظهور حقيقة الأشياء بعد خفائها . ولو أن الإنسان لا يملك سوى احتماله دون القطع به ، ففي ذاك الكفاية للحذر من عواقب ذلك اليوم المهول الذي تذهل فيه كلّ مرضعة عمّا أرضعت وترى الناس فيه سكارى وما هم بسكارى ، وفاقاً لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ، فكيف وقد نهض دليل العقل بأصله وتواترت به الرسالات وأتى بخبره الصادق المصدّق (صلّى الله عليه وآله) ؟

---

(١٨) الميزان ، ج ١٣ ، ص ١١٥ .

هذا الكتاب

في امتداد عمله التثقيفي لبناء وعي النخبة الجامعية إسلامياً، شرع الشهيد مطهري في عام ١٩٧١ بإلقاء مجموعة محاضرات حول المعاد في الاتحاد الإسلامي للأطباء. ومع أنّ منهج المحاولة هذه جاء امتداداً واستكمالاً لروح محاولاته السابقة في التوحيد والنبوّة والإمامة، إلّا أنّه اتّسم ـ في هذا الكتاب ـ بحركية أكثر وعناصر شدّ وجذب أوضح، أملتها عوامل لها صلة بمنطلق المحاولة وطبيعة الأسئلة والمداخلات، وأشخاص الحاضرين ولاسيّما المرحوم المهندس مهدي بازركان.

فإذا ما أردنا أن نستثني البحوث التمهيدية العامّة التي أراد لها الشهيد مطهري أن تكون بمنزلة مقدّمات تأسيسية لعقيدة المعاد، فإنّ المحاولة استمرّت بعد ذلك ومحورها أفكار المهندس بازركان.

لقد كتب بازركان ثلاثة كتب حول المعاد باستثناء الأفكار المتفرّقة المبثوثة في بقيّة كتبه التي تزيد على الخمسين. ومن بين هذه الكتب الثلاثة: «الطريق المطويّ»، «درس التدين»، و«الذرّة اللامتناهية». كان الكتاب الأخير هو الأهمّ بنظر الشهيد مطهري. وما فعله مطهري في أغلب فصول الكتاب أنّه جعل فكر بازركان في المعاد منطلقاً للموضوع، فكان يعرض ذلك الفكر ثمّ يميّز رؤيته بالإشارة إلى ما يتّفق فيه مع بازركان وما يختلف فيه معه.

وعلى هذا المنوال انتهت المحاولة لتكون في جوهرها وأساسها نقاشاً بين بازركان ومطهري اعتمد فيه مطهري كتب بازركان لاسيّما كتابه: «الذرة اللامتناهية»، ولتعكس في الوجه الآخر تقويماً فكرياً مارسه الشهيد مطهري على آثار واحدٍ من أبرز

أعلام الفكر الإسلامي ـ وربّما كان أبرزهم ـ في إيران ممّن ينتمي إلى دائرة المثقف الدينيّ .

قد يلمس من يطالع الكتاب جيّداً أن مطهري يبدو شارحاً لبازركان . وليكن ذلك كذلك ، فنهاية الفكر لا تقف عند أحد ، وخلفيات الحاضر والتباساته لا ينبغي أن تتحوّل لخلفية تقيّد الماضي ، تسقط عليه وتقرأه قراءة أُحادية شوهاء .

وقد تُقرأ شروحات مطهري لبازركان على أنها ضرب من التصحيح والتصويب والتكميل ، وليكن ذلك ، فليس ثَمَّ معصوم في الفكر سوى من ثبتت عصمتهم بالدليل ـ سلام الله عليهم ـ .

ثمّ علينا أن نلحظ جيّداً أنّ بازركان لم يدوّن كتابه ليناددِ به مطهري أو غيره ، بل كتبه لأهداف دينية كان يتوخّاها في جيل الشباب على عهده ، كما بيّن ذلك في توضيح أدلى به أقرّه عليه مطهري وشهد له فيه بتحقّق الغرض ، والتوفيق بأداء هذه الرسالة إلى حدٍّ بعيد .

في عصر الطاغوت تآزر هذان الرمزان على توفير سياج حماية للشباب وللمجتمع من خلال تأسيس لبنات الوعي الديني وترسيخه ، فصدر كلاهما من أرضية مشحونة بالحمية الإسلامية والغيرة على دين الله ، ولكن باختلاف في المنهج ومحتوى الفكر يعود لتفاوت عدّتهما العلمية ، فمطهري يتحرّك ومن خلفه رصيده الضخم الذي أمدّته به الحوزة العلمية ، أمّا بازركان فكان شأنه شأن بقيّة أترابه من المثقفين الإسلاميين يعتمد على جهوده الخاصّة ، مع عصامية فذّة فكرية وسلوكية تميّز بها على بقيّة الأقران .

أمّا لغة التنادد والخلط بين ما هو فكري وسياسي والانطلاق من مقولات بعضها مشوب بالمزاج الشخصي ، فهي جميعاً عناصر دخلت في تشكيل قراءة جاءت متأخّرة عن الحدث ، وما أشبهها بتنظيرات ما بعد الوقوع!

مذهب مطهري

وأقصد به الطريقة والمنهج الفكريين، فمن أين كان يصدر الشهيد مطهري في منهج الفكر ومحتواه؟

انطلق مطهري في التأسيس لمقدّمات المعاد وممارسة مهمّته في تقويم فكر بازركان عبر الاستكمال والتصحيح وإبراز جوانب التطابق، وهو يستمدّ إجاباته وتعليقاته والإطار العام لطرحه من المرجعية الفكرية لأستاذه الطباطبائي في الفلسفة والتفسير.

لقد مررت على بحوث المعاد في الميزان وهي موزّعة بين ثنايا ثلاثة عشر مجلّداً من مجلّداته، لغرض إعداد هذه المقدّمة، والوقوف في الوقت ذاته على مدى عودة مطهري إليها، فأذهلني ما لمسته بكلتا يديّ من أنّ الشهيد مطهري يستحضر المرتكزات الفكرية في الميزان بحذافيرها، فيقدّمها ـ وهي طوع بنانه ـ بأسلوب واضح وشرح ميسّر يعجز عنه صاحبها.

وهكذا توثقتُ جيّداً ممّا كان يؤكّده مطهري دوماً وهو يقول نصّاً: «أخذتُ كلّ هذه الأفكار من العلّامة الطباطبائي؛ أساساً ربّما أخذت جذور أكثر الموضوعات في كتبي ومؤلّفاتي من العلّامة الطباطبائي ولاسيّما من الميزان. العلامة الطباطبائي شخصية فذّة، كان يتميّز بنسق بيان وأُسلوب خاصّ، بحيث يأتي على بيان أرفع مسائل المعارف في جمل قصيرة، وبأُسلوب يبلغ من السهولة حدّاً لا يوصف».

ثمّ أردف وهو يتحدّث إلى صاحب له عن كتابه «المجتمع والتاريخ»: «ما ذكرته في المجتمع والتاريخ هي واحدة من تلك النكات العالية التي استمددتها من

الميزان »[19].

وفي الحقيقة سعد الطباطبائي أنّه حظي بتلميذ لامع كمطهري حمل ميراث استاذه ونشره في عشرات الكتب والمحاضرات على أحسن وجه، ومع ذلك غادر هذه الدنيا وهو يقول: « ينبغي لنا أن نجلس بعد مئة عام من الآن نتأمّل آثار هذا الرجل [العلّامة الطباطبائي] ونحلّلها لكي نلمس القيمة التي ينطوي عليها »[20].

وفي الواقع كان العلّامة الطباطبائي مدركاً لهذا البُعد في حياة مطهري، حيث قال في وصفه بعد استشهاده: « بالإضافة إلى ما يتحلّى به من تقوى وإنسانية وجوانب أخلاقية، كان يحظى بذكاء وافر، بحيث لم يكن يذهب هدراً أي شيء أقوله؛ كنت مطمئناً أن شيئاً ممّا أقوله لن يضيع ».

ثمّ أضاف: « قد لا تكون هذه العبارة مناسبة؛ ولكن عندما كان يحضر درسي كنت أعيش حالة من الوجد من شدّة الفرح، لجهة أنّ الإنسان مطمئنّ أنّ ما يقوله لن يذهب هدراً بل يبقى محفوظاً »[21] تعيه أذن واعية وعقل سؤول.

ومع أن الحمولة العلمية لصفة التلمذ على يد الطباطبائي ليست قليلة، وأنّ من يرقى هذه المرقاة سينال الكثير، فمن الأمانة أن نُشير إلى أنّ مطهري ليس تلميذاً وحسب، بل شارح متميّز للطباطبائي تكشف طبيعة شرحه عن هضم واستيعاب، وعن

---

(١٩) جرعه هاى جانبخش، فرازهائى از زندكى علامه طباطبائى.
[الجرع الهنيئة: ملامح من حياة العلّامة الطباطبائي] غلام رضا كُلي زرارة، ص٢٣٦.

(٢٠) حق وباطل به ضميمهٔ احياى تفكر اسلامى [الحق والباطل، مع ملحق إحياء الفكر الإسلامي] الاستاذ مرتضى مطهري، الطبعة الخامسة عشرة ١٩٩٥، ص٨٦.

(٢١) گفتگويى با استاد دربارهٔ شهيد مطهرى [حوار مع الاستاذ الطباطبائي حول الشهيد مطهري] مجموعه مقالات، ج٢، ص٢٣٧ ـ ٢٣٨.

قدرة فائقة في بيان أعقد الأفكار بأساليب يسيرة ولغة سهلة. علاوة على شهادة أُستاذه له أنّه من ذوي الرأي، حيث يقول الطباطبائي في نصٍ كثيف الدلالة: «ثمّة بحث فلسفي في رسالة (القوّة والفعل) وقد بلغ من شغفه بالبحث وولعه به، أنّه دفعني للمغادرة معه إلى طهران حيث مكثت معه في منزله اسبوعاً لحل مسائل هذه الرسالة. لم تكن مرامي الرسالة واضحة له، فعملت معه اسبوعاً كاملاً ليلاً ونهاراً حتّى وقف على مراميها».

يضيف: «وفي الوقت ذاته أصبح أخيراً من ذوي الرأي. يعني يفهم ويفصل في الأُمور، وأفضل ما يعبّر عن هذه الحالة أنّه صار صاحب رأي ونظر»[22].

فَروح الطباطبائي وفكره سارية إذن ليس في هذا الكتاب وحده، بل في ثنايا أغلب -إن لم يكن جميع- ما تركه مطهري من آثار علمية في حقول الفلسفة، والدراسات العقائدية والمفاهيم الإسلامية العامة.

ومذهب الشهيد مطهري الفكري ومرجعيته التي يصدر منها تعود إلى العلّامة الطباطبائي.

مَن هو بازركان؟

ذاك كان الشهيد مطهري؛ تُرى من هو المهندس بازركان في هذا المضمار الفكري؟

أغلب الظنّ أنّ أحداً خارج إيران لا يعرف عن بازركان إلّا وجهه السياسي؛ وفي الحدود التي تقتصر على تسنّمه لموقع رئاسة الحكومة الإسلامية التي تأسست سنة ١٩٧٩ بتكليف من قائد الثورة الإمام الخميني.

---

(٢٢) المصدر السابق، ص٣٣٨.

أمّا وجهه الفكري ومذهبه السياسي، فهما متواريان خلف ذلك الموقع السياسي. وهذه الأسطر لا تهدف في الحقيقة سوى لأن ترسم بعض الملامح الفكرية لرجل تيفت حياته على التسعين عاماً، وترك وراءه (٥٣) كتاباً غير المحاضرات والمقالات، كتبها على امتداد (٥٥) عاماً من حياته الفكرية، لكي نكون على بيّنة من الشخص الثاني الذي التقى على صفحات هذا الكتاب مع الشهيد مطهري في مشهدٍ حواريٍّ فيه الكثير من المآثر.

لقد دخل بازركان ساحة النشاط الفكري عندما كان المجتمع الإيراني ولاسيّما الشباب يعيش حالة إدبار عن الدين تحت وطأة القطيعة التي راحت تشتدّ بين العلم والدين، وتجرف الشباب للسقوط في أحضان التيّارات العلمانية شرقية وغربية.

لقد كانت واحدة من التعابير الاجتماعية لهذه القطيعة هي الفجوة التي اتّسعت بين العالِم والمثقّف، فإذا ما كنتَ عالماً (فقيهاً) فأنت رجعي بالضرورة منعزل عن المجتمع!

وإذا ما أردت أن تكون مثقّفاً فلا يمكن أن تكون متديّناً!

دخل بازركان المعترك الاجتماعي على أرضية تجسير العلاقة بين الفئتين، ونهض بالممارسة الفكرية، ورسالته المصيرية أن يثبت إمكان التعايش بين العلم والدين.

يقول في هذا المجال: ذهبت إلى أُوربا وعدت منها ومازال هناك من يردّد: أن الدين لا يجتمع مع العلم. فبدأت نشاطي الفكري حيث كرست معظم كتاباتي تقريباً لبيان أن الدين والعلم هما وجهان لعملة واحدة[٢٣].

---

(٢٣) فصلية بيام هاجر. عدد خاصّ عن المهندس بازركان، ص٢٩.

ولم تكن المهمّة سهلة وهي تواجه قوى اجتماعية وفكرية ناشطة من قبيل التّيار الشيوعي والتّيار التغريبي وبعض المراكز والقوى الدينية التي كانت توظّف جمودها وانغلاقها للصدّ عن الدين.

انطلق بازركان وهو يمارس دوره في إطار المثقّف الديني، ولكن من الطراز الخاصّ الذي يتسم بالاستقامة السلوكية والصدق والتقوى في مقام الفكر والعمل، مع عصامية فذّة قلّما يحظى بها أحد.

وربّما لهذه الأسباب تعود الحظوة التي نالها بازركان لدى علماء وفقهاء بارزين من أمثال الزنجاني والطالقاني ومطهري والإمام الخميني وغيرهم كثير، حتّى يصعب أن تجد من يعارض بازركان خارج إطار تفاوت الرؤية السياسية، أو يطعن بتقواه واستقامته وحميّته الدينية.

وفي الحقيقة كان بازركان في هذا المضمار رائداً مؤسّساً شقّ طريقه بصعوبة وحظيت جهوده بكثير من التوفيق. ولا أدلّ على ريادته من هذه الشهادة التي سجّلها مطهري سنة ١٩٧٥، حيث حضر مطهري وعلي شريعتي أحد المجالس، فدار نقاش بين الحاضرين عن مؤسّس هذا الاتجاه بين الشباب الذي يقدم الفكر الإسلامي بأسلوب معاصر ومنهج جديد؛ فاختلفوا إلى فريقين أحدهما نسب الريادة إلى شريعتي والآخر إلى مطهري. فما كان من الحضور إلّا أن احتكموا إلى الشهيد مطهري الذي أوضح بصراحة، بأنّ الريادة والتأسيس لهذا الاتجاه يعودان إلى السيد الطالقاني والمهندس بازركان، فهما اللّذان شقّا الطريق ثمّ سرنا نحن وراءهما[٢٤].

---

(٢٤) يادنامة أبو ذر زمان [الكتاب التذكاري لآية الله السيّد محمود الطالقاني] ص١٦. وقد ذكر الكاتب أنّه عاد إلى الشهيد مطهري ليتوثّق منه الخبر شخصياً، فأكّد له صحّة هذا الكلام.

وفي السياق ذاته كانت إشارة مهمّة هي التي سجّلها السيّد علي الخامنئي، وهو يقول في وصفه: «هو واحد من المناضلين القدماء ضد النظام الشاهنشاهي الظالم، كما أنّه من جملة رادة إشاعة الأفكار الإسلامية النقية وتبيينها بلغة ومنطق ونهج جديد. ومن ثمّ له دون شك موقعه وشأنه الخاصّ لدى جميع مَن له علاقة في مدّ الإيمان الإسلامي وإشاعته بين الطبقات المتعلّمة في عهد الإرهاب والانحسار الديني على عصر نظام بهلوي»(٢٥).

ليس هذا وحده، بل كان بازركان متميّزاً سلوكيّاً حتّى حينما دخل دائرة الممارسة السياسية، وبتعبير الشهيد مطهري: للمهندس مهدي بازركان ميزة على بقيّة سياسيينا تتمثّل في أنّه دخل مجال السياسة من الدين لا بالعكس. فالذي يقفز من السياسة إلى الدين، يحوّل الدين في العادة لأداة سياسية ويصيّره آلة للسلطة والتبرير، أمّا الذي يأتي إلى السياسة من الدين، فهو لا يفعل ذلك في العادة(٢٦).

مطهري وبازركان في هذا الكتاب

بودّي أن أضع بين يدي القارئ مثالاً يجسّد عملياً تلك الرؤى التي تحفظ لبازركان مكانته الفكرية حتّى وهي تتقاطع معه في هذه الفكرة وتلك، أستمدّها من الكتاب الذي بين أيدينا، ومن الشهيد مطهري بالذات.

يضمّ الكتاب بين دفّتيه تجربة في الحوار تعكس أدب الاختلاف في واحدة من

---

(٢٥) فصلنامه پيام هاجر [مجلة صوت هاجر] التي تشرف عليها وتصدرها السيّدة أعظم طالقاني كريمة السيّد محمود الطالقاني، ص ٧١. والنص جزء من برقية السيّد الخامنئي للدكتور يد الله سحابي غداة وفاة المرحوم بازركان.

(٢٦) المصدر السابق، مقال: بازركان المثقف المناضل، ص ٢٤.

ذراه الرفيعة. وللقارئ أن يلحظ بنفسه الروح التي كانت تحكم الحوار بين الطرفين حتّى وقناعاتهما تتباعد، تختلف لتصل حدّ التناقض.

ومع ذلك ظلّ الشهيد مطهري يحفظ لبازركان مكانته الفكرية. عندما يريد أن يقارن بين كتابين لبازركان عالج فيهما المعاد، هما: «الطريق المطويّ» و«الذرّة اللامتناهية» تراه يسجّل نصّاً: البحث في كتاب «الذرّة اللامتناهية» يختلف تماماً من وجهة نظرنا عمّا جاء في كتاب «الطريق المطويّ» وهو صحيح جدّاً. البحث صحيح تماماً من وجهة نظرنا، وسنتوفّر على ردّ نظريته التي طرحها في كتاب «الطريق المطويّ».

كان مطهري يركّز في هذا الكلام على مبحث «الأمر» كما عرضه بازركان في كتاب «الذرّة اللامتناهية» فلم يخفِ إعجابه وهو يقول بالحرف: «لو كان البحث قد صدر من غير المهندس بازركان لقلنا من غير تردّد أنّه أخذ ذلك من كتب الماضين قبل مئات السنين، وثبته في كتابه. ولكن لأننا نعلم أنّ ما ذكره هو استنباطه الشخصي من دون الرجوع لكتب الآخرين، فهذا أمر يستحق بنظرنا الكثير من الإشادة، إذ استطاع أن يستنبط شيئاً لم يستنبطه الآخرون إلّا بعد مضي سنين من التأمّل والبحث في القرآن، وإن كان ذلك حصل مع اختلافات جزئية سأذكرها»[٢٧].

وعندما أراد أن يجعل كتاب «الذرّة اللامتناهية» محوراً للنقاش علّل ذلك بأهمية الكتاب، وقال: «هو برأيي أهم كتب المهندس بازركان، ومن الكتب النفيسة التي كتبت في عصرنا؛ هو كتاب نفيس ورفيع جدّاً»[٢٨].

---

(٢٧) المعاد، ص ١٣٨.

(٢٨) المعاد، ص ١٦٢.

وفي مكـان آخـر يـقول : «والعـلّة التـي دفـعتنا لوضـع مـطالب كـتاب «الذرّة اللامتناهية» في دائرة بحثنا ...؛ ترجع إلى أن واحدة من المزايا الرفيعة جـدّاً والبـارزة كثيراً للكتاب استناده إلى آيات القرآن. فقد تدبّر بآيات القرآن كثيراً واستفاد منها بشكـل موسّع وعلى نحو صحيح ومناسب.

وعلاوة على اعتماده على القرآن، فقد جاء متّسقاً مـع المـنطق الذي نـؤمن بـه، ولذلك اعتمدناه»[29].

وقد بلغ من إعجاب الشهيد مطهري ببحث «الأمر» في كـتاب بـازركان بـحيث قاربه تارة بصدر المتألهين : «وفي هذا المضمار تبرز نظريات المهندس بازركان، فهي مفيدة جدّاً، ولا سيّما بحثه في كتاب «الذرّة اللامتناهية» فهو كتاب نـفيس. لقـد وقـف المهندس بازركان على كلمات في القرآن ذكر أن لها مواقع معيّنة وهـي تـحكي مـعاني خاصّة. وهذه الالتفاتة هي جزء مسائل كان الآخرون -مثل الملّا صدرا- قد انتبهوا إليها وذكروها، ولكن الفرق أنّهم كانوا في مسار الثقافة الإسلامية، ثمّ إنّهم واجهوها وذكروها بعد مضي ألف عام. أمّا المهندس بازركان فقد انتبه لها ابتداءً، وكـانت مـن ابـتكاراتـه الذاتية»[30].

وتـارةً أُخـرى يـقاربه بـالعلّامة الطـباطبائي: «لقـد أوضـح اسـتاذنا [العـلّامة الطباطبائي] الفكرة ببيان أشبه بالمقدّمة منها بالبيان الكامل. وقـد انـتبه للـنقطة ذاتـها المهندس بازركان إلى حدٍّ كبير»[31].

وفي مرّة يـعرض الشـهيد مـطهري لأفكـار بـازركان حـيال خـواص العـناصر

---

(٢٩) المعاد، ص ٢٦١.

(٣٠) المعاد، ص ١٧٥.

(٣١) المعاد، ص ١٨٧.

وكيفيّاتها، فيذكر أنّه يقدّم الدليل على أفكاره ببيان معاصر وبأسلوب قدماء الفلاسفة: «هذا البرهان بذاته هو عين البرهان الذي ذكره الفلاسفة في باب القوّة...؛ وبه تتضح صحّة بيان المهندس بازركان وأنّه بيان الأقدمين بعينه من دون فرق، عدا أنّه يقدّمه بهذه العبارة»[٣٢].

وفي مكان آخر يشيد بنهج بازركان في توظيف معطيات العلم المعاصر في سبيل خدمة الفكر الديني وتقديمه للأجيال الطالعة: «أمّا العلم الحديث فقد أزاح العقبات من أمامنا. وهذا النهج الذي سلكه المهندس بازركان بالاعتماد على العلم الحديث يعبّر عن طريقة نافعة جدّاً»[٣٣].

هذه نماذج للروح العامّة التي تسري في الكتاب، تكشف عن موقف الشهيد مطهري في اتجاهه العام من إنجاز بازركان الفكري، تأتي مع احتفاظه برؤاه المتقاطعة معه علمياً وفكرياً في هذه المفردة وتلك.

ولي أن أتساءل: لا أعرف كيف سيكتب تأريخ الفكر من بعدنا ونحنُ نشهد في أحداث نعايشها ومساجلات قريبة منّا قراءات أحادية متطرّفة، لاغية طامسة آيديولوجية؟

أجارنا الله من النزعة الايديولوجية التي تختار النتيجة سلفاً ثمّ تصطنع لها الأدلّة وتقتنص لها كلمة من هنا وكلمة من هناك لإثبات مدّعاها الثابت سلفاً، والذي تغطيه أحياناً بأكاليل الموضوعية المدعاة وروح النقد العلمي المزعوم؛ أو بالوصاية على الدين والقيمومة على وعي العباد!

---

(٣٢) المعاد، ص١٩٩.

(٣٣) المعاد، ص٢٦٩.

منهج الترجمة

ليس لديّ شيء كثير أُضيفه على ما ذكرته في مقدّمة كتاب «الإمامة» السابق. فهذا الكتاب عبارة عن عشر محاضرات كان الشهيد مطهري قد ألقاها في الاتحاد الإسلامي للأطباء، كان عليّ أن أُترجمها وأُخرجها ـ ما استطعت ـ من نسق الكلام المحكيّ لأضعها في نسق الكتاب المطبوع.

وقد بذلت لذلك وسعي ولم أدّخر لإخراجها جهداً، واجتهدت لها هذه المقدّمة، وهاهي ذي بين يدي القرّاء، تحتلّ الحلقة الخامسة من سلسلة الكتاب العقائديّ.

ومع أن المشكلات السابقة تكررت بعينها، إلّا أنني أحسست أن المعاناة قد انخفضت. وقد يعود ذلك فنّياً إلى المران الذي ربما اكتسبته من العمل على مثل هذه النصوص من أعمال الشهيد مطهري السابقة.

أمّا نفسياً فأعزو ذلك إلى تفاعلي مع موضوع النص المتمثّل بالمعاد، فالمناخ القرآنيّ وأجواء الآخرة ترمي بظلالها على ثنايا النص، فتهب الإنسان روحاً خاصّة تمدّه بالصمود والصبر والمثابرة.

كذلك لا أُخفي عنصر الجذب الذي استملكني من إعجابي بأسلوب الكتاب وهو مليء بالمداخلات والأسئلة وبروح مترفّعة سامية في إدارة النقاش الفكري، هذه الروح التي بقيت مهيمنة حتّى والنقاش يصل تخوم الاختلاف والتقاطع في الرؤى.

أقول صراحةً، إنّ ما نستفيده من الجوّ السائد على الأسئلة والأجوبة والمداخلات؛ أن فضاءنا الفكري لم يرقَ إلى مستوى أجواء ذلك الحوار من حيث

حرية إبداء الرأي وأدب الإصغاء وسعة الصدر ورحابة المناقشة، هذا إذا استثنينا خلوات أهل العلم وحَلَقهم التي تخضع لبواعث الصداقة وغيرها.

ولا يفوتني هنا أن أوجّه شكري للخبير اللغوي الصديق عبد الرضا افتخاري ومؤسسة أُمّ القرى ومديرها التنفيذي الصديق السيد علي باقر الموسى اللذين رافقانا في هذه المجموعة، فلهما منّي خالص الدّعاء.

الإهداء

أطلّ عليّ شهر ربيع الأوّل وأنا مشغول بترجمة الأجزاء الأخيرة من الكتاب. ومن دأبي أن أستبشر كثيراً بشهر الهجرة والمولد ـ وكلاهما مولد ـ أنغمر فيه وتتلبسني فرحة حقيقية فأعيش المناسبة من أعماق وجودي وأستشعرها في كلّ ذرّة من كياني ولحظات حياتي.

هي كريمة وعظيمة هجرة النبيّ الأقدس وأكرم منها ولادته؛ ولادة النور الذي وهب الكون والوجود شعلة أبدية أشرقت بها الأكوان والأنفس وكل ما له استعداد الخروج من العتمة والظلام إلى نور الوجود.

في مناخٍ مثل هذا، تواصل فيه العمل على الكتاب ومقدّمته بين شهر المولد والأيام الأواخر من شهر جُمادى الآخرة، حيث مولد الطهر فاطمة، أرفع يد الضراعة والرجاء إلى الله (سبحانه) واضعاً جهدي في هذا الكتاب بين يدي الإمام علي بن الحسين السجاد (عليه السلام).

ليس ثمّة ما يمنعني من أن أعترف أنّ عزماً امتلكني منذ اللحظات الأُولى لشروعي في الكتاب، أن أرفعه هدية مزجاة إلى الإمام زين العابدين. وعلى طول الخط

كنت أحسّ بطاقة تحرّكني لا أشك أنّها مستلهمة من روحه القدسية الرفيعة.

وكم كنت أتوق أن أجلّل هذه المقدّمة بنفحات من دعاء تلك الروح السامية تتصل بالآخرة والبعث ولقاء الله، لولا خشيتي من الإطالة.

فإليك سيّدي علي بن الحسين جهدي مشفوعاً بالحبّ والولاء، ورجاء يتطلّع إلى الرضا والقبول.

وآخرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربّ العالمين.

جواد علي كسار

(خالد توفيق)

جُمادى الآخرة ١٤١٨ هـ.

الفصل الأوّل

عناصر عامّة حول المعاد

يدور بحثنا حول المعاد. وهو أهمّ مسألة دينيّة وإسلاميّة بعد التوحيد. فقد بُعث الأنبياء (لا سيّما مع ما نستفيده من القرآن بشأن نبيّنا) لكي يدفعوا الناس للإيمان بهاتين الحقيقتين؛ الأُولى: الله (المبدأ)، والثانية: القيامة أو المعاد بحسب اصطلاحنا المتداول.

والمعاد أمر يجب على كلّ مسلم أن يؤمن به؛ ولكن ما معنى ذلك؟ معناه أنّه ليس في عداد القضايا التي لما كانت من ضروريات الإسلام وأنّ الإيمان بالنبيّ ضروري، فالإيمان بها ضروري أيضاً تبعاً للإيمان بالنبيّ.

لدينا بعض القضايا التي يلزم علينا الإيمان بها، على النحو الذي لا ينفكّ عن الإيمان بالنبيّ، فـ [كلمة] «يلزم» هنا بمعنى التلازم وليس بمعنى «التكليف»، أي إنّ الإنسان إذا آمن بالنبيّ والإسلام، آمن بتلك القضايا بالضرورة.

على سبيل المثال يقال إنّ صوم شهر رمضان من ضروريات الإسلام، فلو لم يصم الإنسان وتناول الطعام بدون عذر فهو فاسق، أمّا لو أنكر أصل الصوم فهو خارج عن ربقة الإسلام؛ لماذا؟ لأنّ الإسلام هو إيمان بوحدانيّة الله وإيمان

بالنبيّ، ولا يمكن لإنسان أن يعتقد بالنبيّ وينكر الصوم؛ لأنّه من الضروريات والواضحات في هذا الدين؛ ومن ثمّ لا يسع الإنسان أن يفصل في ذهنه ومعتقده بين الإيمان بما جاء عن النبيّ وبين الصيام [فيستثنيها من الإيمان].

أمّا الإيمان بالصوم على نحوٍ مستقلّ فليس موضوعاً للاعتقاد؛ فليس في القرآن خطاب على هذا النحو: الذين آمنوا بالصيام.

وبغضّ النظر عن أنّ المعاد هو مثل الصوم من ضروريات الإسلام (أي لا يسع الإنسان أن يؤمن بالنبيّ وينكر المعاد) [أم لا]، فقد جاءت في القرآن تعبيرات تنصّ على الإيمان بالقيامة واليوم الآخر. لقد عرض النبيّ المعاد كأمر يتحتّم على الناس أن يؤمنوا به كما آمنوا بالله؛ فكما أنَّ معرفة الله واجبة بحيث ينبغي لكل إنسان أن يحرزها بدرجة معيَّنة من خلال فكره الخاصّ، فكذلك ينبغي له أن يتحصّل المعرفة ذاتها بالمعاد.

وبذلك فإنَّ النبيّ لم يأتِ ليقول بشأن المعاد: لأنّي أقول إنَّ المعاد موجود فيتحتّم عليكم أن تقولوا أنّه موجود أيضاً؛ تماماً على شاكلة الصوم مثلاً، فحيث أخبر أنّه واجب فينبغي للناس أن يؤمنوا بوجوبه أيضاً. كلّا، ليس أمر الإيمان بالمعاد كذلك، بل يمارس النبيّ دوره في هداية أفكار الناس وتوجيهها لمعرفة المعاد، وعلى أساس هذه المعرفة يؤمنون به.

المعاد من أصول الدين

على هذا الأساس عدَّ علماء الإسلام المعاد من أصول الدين في حين لم يدرجوا بقيّة الضروريات في هذه الأصول.

فكثير من الناس يسألوننا: ليس في الشهادتين التي يكون بهما الإنسان مسلماً غير: «أشهد أن لا إله إلّا الله، أشهد أنَّ محمّداً رسول الله» فلماذا صار المعاد جزءاً من أصول الدين؟

ويستمرّ أولئك بمنطقهم: إنَّ الإنسان الذي يؤمن بالنبيّ، يؤمن تبعاً لذلك بكل ما يصدر عنه إذا ثبت له صدوره عنه، لا سيّما إذا بلغ الثبوت حدّ الضرورة والبداهة. إذن ينبغي القول إنَّ أصول الدين اثنان لا غير[1]: التوحيد والنبوّة. أمّا المعاد فهو فرع تابع للنبوّة. فبما أننا آمنا بالنبوّة، والنبيّ أخبر بالمعاد، فنحن نؤمن بالمعاد، تماماً على شاكلة الصلاة؛ فحيث إن النبيّ أخبر بوجوب الصلاة، فنحن نؤمن بوجوبها، والصلاة من ضروريات الدين، والصوم والحجّ من الضروريات أيضاً.

ولكن هذا الإشكال غير وارد، لأنَّ العلّة التي دفعت المسلمين أن يعدّوا المعاد من أصول الدين، أنَّ الإسلام أراد منّا أمراً إضافيّاً بشأن المعاد. فهو لم يرد منّا أن نؤمن بأنَّ المعاد من ضروريات الإسلام تبعاً لإيماننا بالنبوّة، بل أراد منّا أيضاً أن نؤمن به كأمر مستقلّ، ولو لم نؤمن بالنبوّة مثلاً. وعندما نقول «ولو» لا نريد أن نصرف النظر عن الإيمان بالنبوّة، بل نريد أن نؤكّد أنّ الإسلام أراد منّا أن نؤمن بالمعاد كأصلٍ مستقلّ. ولهذا تجد القرآن يقيم الدليل على القيامة، ولكنّه لا يستدلّ على الصوم. فهو يستدلّ على القيامة، سواء أكان منبثق الدليل قائماً على أساس التوحيد ذاته، أم كان مصدره نظام الخلق والتكوين.

---

(١) اما الأصلان الآخران اللّذان يعتقد بهما الشيعة [العدل والإمامة] فلهما شأنهما الخاصّ في محلّهما

أدلّة القرآن على المعاد

ثَمَّ ضربان من الاستدلال للمعاد في القرآن؛ الأوّل الاستدلال على أساس التوحيد. وفيه يذكر القرآن أنّه من غير الممكن أن يكون الله إلهاً وليس هناك معاد، وإلّا كان الخلق عبثاً. هذا ضرب من الاستدلال يعبّر عنه القرآن بقوله تعالى: «أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون»[1].

سنتحدّث عن هذه الأدلّة أكثر فيما بعد. أمّا هدفنا الآن فهو أن نوضّح الأساس الذي يقوم عليه ادعاؤنا في أنَّ المعاد من أصول الدين.

ما يريد أن يقوله القرآن في الواقع، هو: إن قلنا أنَّ الله غير موجود، فالخلق عبث والتكوين باطل، ولا ينبغي السعي وراء الحكمة من الخلق، إذ ليس ثمّة ما يمنع من أن يكون الخلق قائماً على أساس العبث. وأمّا إذا كان الله موجوداً وهو الذي خلق الكون، فيتحتّم أن يكون هناك معاد أيضاً، لأنّه متمّم الخلق ومكمّله، وهو جزء منه، وبعدمه يكون الخلق ناقصاً والوجود عبثاً وباطلاً.

في القرآن ضرب آخر من الأدلّة تأخذ من هذا النظام الموجود المشهود دليلاً على القيامة. ففي أوّل سورة «الحجّ» و «المؤمنون» ثَمَّ خطاب للناس مؤدّاه أنّكم إن ارتبتم بالقيامة وكنتم في شكٍّ منها، فانظروا إلى خلقكم، فقد خلقناكم من نطفة، والنطفة من تراب، ثمّ أبدلناها علقة، والعلقة مضغة، ثمّ صيّرنا

---

(١) المؤمنون: ١١٥.

فيها العظام وكسونا العظام لحماً، ثمّ جعلناكم طفلاً. ويستمر المنطق القرآنيّ ليقول: «ثمّ إنّكم بعد ذلك لميّتون، ثمّ إنّكم يوم القيامة تُبعثون»[1] فكأنّكم تستمرون بهذا الطريق الذي انبثقتم منه، حتّى يرد بكم القيامة.

فالسرّ في أنّ المعاد من أصول الدين لا يرجع لصرف كونه من ضروريات الدين ومن توابع النبوّة، بل لأنّه أمر أصبح الاستدلال عليه مفتوحاً ولو إلى حدٍّ؛ ولأنّ القرآن أراد للناس أن يؤمنوا بالقيامة كأصل مستقلّ.

ترابط الحياة الدنيا والآخرة

سيكون مآل الإنسان في تلك الدار تبعاً لما انتهى إليه في هذه الدنيا. فلو بنى نفسه هنا كاملاً لكان هناك كاملاً، ولو كان هنا ناقصاً لصار هناك ناقصاً وهكذا. ولو كان هنا أعمى وأصمّ لصار هناك كذلك، ولو انسلخ عن الصورة الإنسانيّة وصار حيواناً من الحيوانات، فسيحشر كذلك.

وهذا هو العنصر الثالث من العناصر العامّة في المعاد، تتمثّل بالصلة الوثيقة بين الحياتين الدنيا والآخرة، حيث يعبّر عنها في النبويّ الشريف: «الدنيا مزرعة الآخرة»[2]. ولا تقتصر الفكرة على هذا الحديث وحده، فثمّة آلاف الأحاديث التي تدلّل عليها؛ بل كلّ ما جاء حول المعاد صدر في إطار «الدنيا مزرعة الآخرة».

---

(١) المؤمنون: ١٥ ـ ١٦.

(٢) كنوز الحقايق، المناوي، باب الدال.

ثَمَّ فرق بين النظام هنا والنظام هناك. نظامنا هنا اجتماعي، فالأفراد شركاء يؤثّر بعضهم في سعادة بعض وشقائه. فعملي الصالح يمكن أن يؤثّر في سعادتك، ولعملي السيّئ تأثير في شقائك، كما أنّ لأفراد مجتمعٍ ما مصيراً مشتركاً. أمّا في الآخرة فلا مصير مشترك، فأهل السعادة معاً، وأهل الشقاء معاً، ولكن هذا «الاجتماع» هو غير الاشتراك في السعادة، فلكلّ إنسان وضعه الخاصّ من دون تأثير في وضع الآخر.

هذه أُمور قطعيّة وثابتة، وقد جاء الأنبياء ليدعوا الناس إليها، ولاسيّما العنصر الأخير الذي يستبطن جنبة تربويّة بارزة، وهو أوثق صلةً بالدعوة. إننا نجد أنّ القرآن بالدرجة الأُولى وسائر المصادر الدينيّة، تؤكّد أنَّ تلك الدار هي دار الجزاء، فعليكم إذن بمراقبة أعمالكم هنا.

وقد بلغ من تأكيد القرآن أن عبَّر ـ عن هذه الحقيقة ـ بصيغة لم يحملها بعض على المجاز بل رأى فيها عين الحقيقة، حين ذكَر أنَّ ما تعملونه في هذه الدنيا سيساق بنفسه إلى تلك الدار.

حمل بعضهم هذا التعبير على البلاغة والمجاز، لأنَّ عملنا لاينتقل إلى تلك الدار. فعملي يعني فعلي، وفعلي حركة، والحركة تفنى هنا وتنتهي. بيد أنَّ بعضاً يعتقد أنَّ كل ما يصدر في هذه الدنيا تكون له صورة في العالم الآخر وتظهر له حقيقة هناك.

فالتعبير القرآنيّ صحيح بأن كل ما نعمله هنا نُوجِد بإزائه شيئاً في تلك الدار، إذن فنحن نسوق ما قدّمناه في هذه الدار إلى الدار الآخرة.

صيغة التعبير القرآنيّ

لاحظوا هذا التعبير القرآنيّ أواخر سورة الحشر[1]: «يا أيُّها الذين آمـنوا اتّقوا الله».

طالما ذكرنا أنَّ كلمة «التقوى» أعم من الاحتراز والاجتناب والتحاشي، بيد أنّا لا نملك غير هذه التعابير، أمّا معنى الآية فهو: قوا أنفسكم من الغـضب الإلهي بالابتعاد عن مخالفة أوامره. «ولتنظر نفسٌ ما قدّمت لغـدٍ». إنّـه تـعبير عجيب. فقوله تعالى «ولتنظر» أمر، وهذا أبلغ ما يمكن اسـتخدامـه فـي هـذا المضمار.

فعندما يريد ـ القرآن ـ منّا أن ندقّق في أعمالنا هنا؛ تراه يقول لنـا ذلك بهذه الصيغة: «ولتنظر نفس ما قدّمت لغدٍ»؛ تماماً مثلما يحصل لإنسان موجود في مدينة وقد اختار السكنى في أُخرى، إذ يوصى بمراعاة الدقّة التامّة فيما يبعثه لمحل سكناه.

ثمّ يقول (سبحانه) مرّة أُخرى: «واتقوا الله إنَّ الله خبير بما تعملون»[2]. لقد تكرّر الأمر بالتقوى؛ وأن الله عليم، فكونوا أنتم أيـضاً عـلى درايـة كـاملة وقدّموا لأنفسكم جيّداً.

خطرت في ذهني الآن قصّة أودّ أن أذكرها لكم. لقد تتلمذت على يـد المرحوم السيّد البروجرديّ (أعلى الله مقامه) وحضرت درسه ثماني سـنوات،

---

(١) ولآيات المعاد تأثير بالغ في الموعظة.

(٢) الحشر: ١٨.

وكنت أقدّسه، فقد كان عالماً ربّانيّاً بحقّ. أمّا ما درج عليه بعضهم ـ وأنا منهم ـ من نقد جهازه فتلك مسألة أخرى. ولكن بالنسبة لشخص السيّد البروجرديّ فقد كنت أعتقد به [كما قلت] رجلاً ربّانيّاً بحقّ؛ مؤمناً صادقاً يخشى الله ويتّقيه. فقد نقلوا عنه في مرض القلب الذي ألمّ به وانتهى بوفاته ـ يبدو أن ذلك لم يدم سوى ثلاثة أو أربعة أيّام ـ أنّه قال وهو في غاية القلق وعدم الراحة: إنّي قلق جدّاً لأني سأرحل ولم أقدّم شيئاً.

لقد ظنّ بعض من حوله أنّ التملّق في هذه المواطن حسن أيضاً. فراح يقول له: ماذا تقول سيّدنا! وقد وُفّقت بحمد الله كلّ هذا التوفيق، وقدّمت هذه الخدمات؟! ليتنا كنّا مثلك! لقد قمت والحمد لله بأعمال جليلة!

لم يعبأ بكلامهم، بل ردّد هذا الحديث بجوابهم: خلّص العمل فإنّ الناقد بصير بصير[1].

إنّ الصرّاف الذي يضع العُمل على المحك حاذق وبصير لا تفوت عليه ذرّة من العمل المغشوش. وإذا كان الأمر كذلك فما معنى قولكم إنّا فعلنا وعملنا؟ ومَن يقول إنّ أعمالنا هذه تنطوي على الخلوص فعلاً؟ وأنى اطمأننتم أنّها من أجل الله حقّاً؟

يعبّر القرآن عن هذا الأمر بقوله: «يا أيُّها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفسٌ ماقدّمت لغدٍ» ثمّ يؤكّد: «واتّقوا الله». فلنلتزم الحذر فيما نقدّم، ونضع الله نصب أعيننا كمراقب وناظر حاذق وخبير: «إنّ الله خبير بما تعملون».

---

(١) بحار الأنوار، ج١٣، ص٣٤١ باختلاف يسير. والناقد في الأصل هو الصرّاف، الذي يضع السكة على المحك ليعرف عيارها. ويقال لعمله هذا، النقد. ثمّ استخدمت الكلمة بعد ذلك في مواضع أخرى.

يقول بعد ذلك: «ولاتكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون»[1]. وهذا تعبير عجيب أيضاً، فالقرآن يذكر أنَّ من آثار نسيان الله، أن ينسى الإنسان نفسه، أي يضيّع ذاته الواقعيّة، وتحصل فجوة بينه وبين ذاته [بين ذاته الواقعيّة والذات الثانية الزائفة التي يصير إليها بعد نسيان الله] وعندئذٍ، فإنَّ أي عمل يعمله لا يكون لنفسه، بل يجلب له المساوئ فقط، أمّا الحسنات فلا تكون من نصيبه.

على سبيل المثال، الإنسان الذي يُصاب بالحرص والطمع ويفرط بطلب المزيد من الحلال والحرام وبأيّ سبيل، تراه يستغرق في نفسه حتّى يوفّر لها ما يكفيها مئة وخمسين سنة، مع أنّه يعرف أن الشيخوخة بلغت به حدّاً لا تدعه يعيش أكثر من عشر سنوات. هذا الإنسان نسي نفسه؛ هو يظنّ أنّه يعمل لنفسه ولكنّه لا يعرف أنّه حتّى إن أراد أن يعمل لنفسه، فلا ينبغي أن يكون ذلك على هذه الشاكلة: «ولاتكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون».

لقد عرضنا هذه الآية نظراً لتأكيد القرآن الاستثنائي وجودَ ارتباط وصلة بين الدنيا والآخرة، فهذه دار العمل وتلك دار الجزاء. الدنيا مزرعة وهذا أوان الزرع، وهناك يوم الحصاد. بل نجد أنَّ هذه العلاقة بين الدارين تعكس أساساً روح تعاليم الأنبياء، فلئن أشادوا النظام الدنيويّ على قواعد قويمة، فباعتبار وجود هذه الصلة بين الدنيا والآخرة. فما لم يكن النظام الدنيويّ صحيحاً

(١) الحشر: ١٩.

وعادلاً، لا يكون المآل في الآخرة سليماً؛ هذه هي الصلة والرابطة بين الاثنين، لا أنَّ بينهما تضاداً.

إنّ السعادة الواقعيّة للبشر في الدنيا من وجهة نظر القرآن توأم لسعادتهم الواقعيّة في الآخرة، من دون انفصال. فما يُعدّ (دينيّاً) ذنباً ويصير سبباً للشقاء الأُخرويّ، هو بنفسه الذي يُفسد (دنيويّاً) النظام الحياتي العام للبشر. ولو افترضنا أنَّ الذنب والإفساد هذين قد يقودان لسعادة إنسانٍ ما، فإنّهما ـ مع ذلك ـ يضرّان بالنظام العام للبشر.

كانت هذه خصوصيات لا مجال للشكّ فيها. وثَمَّ خصوصيات أُخرى ينبغي البحث فيها، عدّها بعضٌ من المسلّمات، سنبحثها بصورة منفصلة.

نظريات مختلفة في تفسير المعاد

١ ـ إعادة المعدوم:

يظنّ فريق أنَّ المعاد يعني إعادة المعدوم. وما أكثر ما بحث المتكلّمون القدامى في عدم استحالة إعادة المعدوم، ظنّاً منهم أنَّ المعاد والقيامة يعنيان ذلك. فهم افترضوا انعدام الأشياء (انعداماً مطلقاً) ثمّ راحوا يبحثون أنَّ الشيء إذا كان معدوماً مطلقاً، فهل يمكن أن يوجد مرّة أُخرى أم إنّ ذلك من المحالات؟ وهذا أمر لا نحتاج للبحث فيه، إذ ما الدليل على أنَّ الأشياء تعدم فعلاً، حتّى نأتي بعد ذلك للبحث بإعادة المعدوم وفيما إذا كان ممكناً أم لا؟ ليس لدينا دليل علمي أو شرعي على أنَّ الأشياء تعدم بالكليّة؛ وأنَّ معنى القيامة إعادة تلك المعدومات.

وهذه من المسائل المعلّقة بين الفلاسفة والمتكلّمين. فالفلاسفة يرون أنَّ الأشخاص [الأعيان] لا تعدم حتّى يُصار لإعادتها، في حين يرى المتكلّمون أنّها تُعدم. ثمّ يذهب المتكلّمون إلى إمكانيّة إعادة المعدوم في حين يرى الفلاسفة استحالة ذلك.

ولا أرى أنّ هناك بواعث تسوّغ لنا طرح هذا البحث، وإذا رأى أحدهم انّه ضروري، فله أن يسأل عنه بعد ذلك، لنقوم ببحثه.

٢ـ عودة الأرواح إلى الأجساد:

يفسِّر فريق آخر المعاد بعودة الأرواح إلى الأجساد. فعندما يموت الإنسان تفارق روحه بدنه وتصير الروح المنفصلة إلى عالمٍ معيَّن يقال له البرزخ إلى أن تحلَّ القيامة. وعندما تقوم الساعة ترجع كل روح لبدنها.

عليَّ أن أشير ابتداءً إلى مسألة؛ هي أنّه لا وجود لكلمة «المعاد» في التعبيرات الدالّة على القيامة. فمع أنَّ المعاد أشهر أسماء القيامة ولكنّه لم يرد في الاصطلاح الشرعي، بل هو من اصطلاح المتشرّعة وبمفهومٍ خاصّ. هناك في القرآن كلمات نظير المعاد مثل «مآب» ولكن لا وجود لكلمة معاد، ولا أذكر أنَّ الأدعية أو الأحاديث عبَّرت عن القيامة بالمعاد.

والظاهر أنَّ المتكلّمين هم الذين أبدعوا الكلمة. وهذا الاصطلاح قد يكون صحيحاً متطابقاً مع تعبيرات القرآن، لكن مادام المعاد يعني مكان أو زمان العود (اسم مكان أو زمان) فقد عبَّر أولئك عن القيامة بالمعاد على اعتبار أنّها زمن العود الذي هو بمعنى إعادة المعدوم، أو زمان عودة الأرواح للأجساد.

ذكرنا أنَّ في القرآن كلمات شبيهة للمعاد مثل «مرجع» و«رجوع» و «مآب» لكن لا وجود لمصطلح المعاد نفسه. ومعنى العود هو الرجعة، ويطلق العائد على الذي ينطلق من مبدأ ما ثمّ يعود إليه.

والرجوع كذلك. وما لم يكن هناك قدوم فلا تصدق العودة. ولذلك إذا لم يستخدم القرآن «العود» فقد استخدم «الرجوع»، بيدَ أنَّ كلمة الرجوع وأمثالها جاءت في القرآن بمعنى العودة إلى الله والرجوع إليه.

لم يرد الرجوع في القرآن بمعنى عودة الأرواح إلى الأجسام أبداً، كما لم يأتِ أيضاً بمعنى إعادة المعدوم؛ بل في القرآن: «إنّا لله وإنّا إليه راجعون»[1].

في ضوء ذلك لو استخدمنا «المعاد» بمعنى العودة إلى الله، فسيتطابق ذلك جيّداً مع التعبير القرآنيّ، حيث قوله تعالى: «وانَّ إلى ربّك المنتهى»[2] وقوله: «إنّ إلى ربّك الرجعى»[3] وأمثالهما.

٣ـ عودة الأرواح إلى الله:

يدّعي المحدّثون المتشرّعة مثل المرحوم المجلسي، أنَّ لأهل الأديان كافّة إجماعاً على المعاد بمعنى عودة الأرواح إلى الأجساد. بيدَ أن بعضهم يقول: أجل هناك إجماع، ولكن لا على عودة الأرواح إلى الأجساد، وإنّما بمعنى العودة إلى الله.

---

(١) البقرة: ١٥٧.

(٢) النجم: ٤٢.

(٣) العلق: ٨.

أمّا فيما إذا كانت هذه العودة إلى الله تستلزم عودة الأرواح إلى الأجساد أم تتمّ بصيغة أُخرى، فهذه مسألة سنبتّ فيها فيما بعد. والذي يعنينا أنّ القرآن عبَّر عن القيامة بالوقت أو اليوم أو النشأة التي يرجع فيها البشر إلى الله. ولكن ما معنى ذلك؟ ومن حيث الأساس ما معنى الانبثاق والبدء من الله، وما معنى العودة إليه؟ أيّاً كان الأمر، نجد أنّ القرآن عبَّر عن القيامة بصيغة «لقاء الله» ووصَف المنكرين للقيامة بأنّهم منكرون لذلك، كما في قوله: «الذين كذّبوا بلقاء الله»[1] وقوله: «بل هُم بلقاء ربّهم كافرون»[2].

طبيعي نحن نعرض هنا النظريات المختلفة من دون الحكم عليها بالقبول أو الرفض. وكلٌّ يعتقد أنّ هذا هو تفسيره للمعاد. وليس هناك من يريد أن يقول خلافاً لما جاء به النبيّ، وإنّما يستند كل فريق إلى أُمور يفسّر المعاد في ضوئها. فالقيامة أو المعاد من وجهة نظر بعضهم تعني عودة الأرواح مرّة أُخرى إلى هذه الأجساد التي تهرّأت وتفرّقت في التراب.

وفريق آخر يأخذ المعاد بمعنى العودة إلى الله. بيدَ أنّ هؤلاء يقولون أنّ العودة إلى الله تكون للأرواح، وأنّ الأجساد لا تعود، ولا معنى للقول أنّ الأجساد تعود إلى الله، بل هذه الروح هي التي بمقدورها أن تطوي الدرجات والمراتب وتكون أقرب إلى النشأة الربوبيّة بحسب درجاتها ومراتبها، فالقيامة عند هؤلاء هي عودة الأرواح إلى الله. والاقتصار على هذه الفكرة محضاً تعني المعاد الروحاني المطلق، وهو ما يعارض ضرورة تعاليم الأنبياء.

---

(١) الأنعام: ٣١.

(٢) السجدة: ١٠.

صحيح أنَّ تعاليم الأنبياء تحدّثت عن العودة إلى الله، ولكنّها حدَّدت لهذه العودة شكلاً معيّناً؛ ليس روحانيّاً بالكامل.

لم يكن المعاد مطروحاً أصلاً بين قدماء الفلاسفة، ومعنى ذلك أنَّ الأنبياء هم الذين جاءوا بالمعاد لا الفلاسفة. حتّى أرسطو كان يقول بفناء الروح، ولم يكن يعتقد أبداً بخلودها وعودتها وأمثال ذلك، بل الروح عنده موجود فانٍ وقابل للفناء.

أمّا الحكماء الإسلاميّون مثل ابن سينا فقد كان لهم رأي آخر. فأبو عليّ يعتقد أنَّ البرهان العلمي والعقلي ينهض ببقاء الأرواح وعودتها إلى الله. ولكن سعادتها وشقاءها هو من نوع السعادة والشقاء المعنوي والعقلاني؛ أي إنَّ اللّذات والآلام هي لذّات وآلام عقلانية؛ هي من نوع اللّذة التي تحفّ بالعقل، والألم الذي يلمّ به، وليسا من نوع اللّذات والآلام اللّذين يُصيبان جسم الإنسان.

ثمّ يذكر بعد ذلك أنَّ هذا هو السبيل العلمي الذي يمكن سلوكه، فهو يثبت أنَّ روح الإنسان لا تفنى بل هي باقية في عالم آخر، إمّا معذّبة أو منعّمة. ولكن هذا الطريق يرشدنا إلى أنَّ الذي يبقى هو عقل الإنسان فقط (أي القوّة العاقلة فيه) في حين تنعدم قواه الأُخرى أيّاً كانت، وما يبقى منه هو القوّة العاقلة على شكل أمر مستقلّ أو شيء مستقلّ أو شخصيّة مستقلّة، لأنَّ شخصيّة الإنسان الحقيقيّة هي قوّته العاقلة هذه.

ثمّ يذكر بعدئذ أنَّ النبيّ أخبر بالمعاد الجسماني، فنحن إذن نؤمن بالمعاد الجسماني أيضاً لإخبار الصادق (النبيّ) به.

ما يريد أن ينتهي إليه، أنَّ الدليل العلمي والعقلي يرشدانا إلى المعاد

الروحاني فقط. أمّا المعاد الجسماني فلا يمكننا الكشف عنه عن طريق العقل، ولكنّا نؤمن به لأنّه «أخبر به الصادق»[1].

٤ـ عودة الأرواح إلى الله بكيفية جسمانيّة:

اختار فريق آخر الجمع بين هذين الاثنين وانتهوا إلى نظريّة مؤدّاها: إذا كان المعاد هو العود إلى الله، وليس عودة الأرواح إلى الأجسام[2]، فإنّ لهذا العود كيفية جسمانيّة في الوقت عينه.

يعتقد هذا الفريق (خلافاً لما عليه ابن سينا ومَن سبقه من أن عقل الإنسان هو وحده القوّة المجرّدة والمستقلّة عن البدن) أن قوى الإنسان الحيويّة تتألّف من طبقتين؛ طبقة جسديّة وأُخرى غير جسديّة. فللإنسان وفق نظريّة هؤلاء بدن يسمّى بالبدن المثالي أو البدن البرزخي، هو موجود ومتّحد الآن مع بدنه هذا. فإذا مات (الإنسان) صار لبدنه هذا حكم الفضلة والقشر، ولذاك (المثالي، البرزخي) حكم الجوهر، والبدن الأوّل هو الذي يتحلّل ويتغيّر ويفنى باستمرار، ليظهر بدن آخر بدلاً منه.

هم يقولون: إنّ نسبة هذا البدن إلى ذاك، كنسبة الشعر والأظافر إلى هذا البدن. فكما يغيّر الإنسان هذا البدن عدّة مرّات في حياته من خلال الزوائد التي تكون بصورة القشور المتساقطة من البدن أو بصورة أظافر وشعر وأنواع الفضلات الأُخرى، فكذلك يفعل الموت [بالإنسان]. فبالموت يتحرّر بدنه

(١) فما أعظم إيمان ابن سينا بالنبيّ.

(٢) المقصود بالأجسام هي هذه الأجساد التي تتهرأ بالتراب.

[المثاليّ] ـ وهو بدن الإنسان الحقيقي ـ من هذا البدن الذي هو كاللباس لذلك البدن (المثاليّ) ويلقي به بعيداً.

هناك فرق بين هذا البدن [المادّي] وذاك. فهذا البدن ميّت بالذات؛ والحياة عارضة عليه. أمّا ذاك (البرزخيّ أو المثاليّ) فهو حي بالذات؛ والحياة جزء ذاته وعين ذاته، ومن ثمّ فلا معنى لتصوّر الموت بالنسبة إليه.

إذن، المعاد في عين كونه عودة الأرواح لكمالها، فهو يتمّ أيضاً بهذا الشكل الجسماني.

هذه أيضاً فرضيّة أُخرى في هذا المجال؛ علينا أن نرى إن كانت تتّسق مع التعبير القرآنيّ أم لا؟ الأمر ينطوي على صعوبة كبيرة، لأنّها تتسق مع بعض الصيغ القرآنيّة بشكل استثنائي فريد، في حين يصعب تطبيقها مع صيغ أُخرى.

٥ـ تجدّد الحياة الدنيويّة المادّية بشكل آخر:

أراد فريق آخر أن يفسّر المعاد على أنّه شأن مادّيّ وطبيعيّ، مثلما حصل للمجموعة الأُولى، ولكن من دون حاجة للقول بعودة الأرواح إلى الأجسام. فالأرواح لا تعود إلى الأجسام، لأنّه ليس هناك أرواح بالأساس، بل تتجدّد الحياة الماديّة هذه بنفسها بشكل آخر على نحوٍ تدريجيّ. وهذه فرضية ينبغي أن نتحدّث عنها بعد ذلك.

واحدة من المسائل التي أرى ضرورة البحث فيها هي مسألة الروح. فهل الإيمان بالقيامة يستلزم الإيمان بوجود الروح على أنّها موجود له قابليّة البقاء بعد فناء البدن أم لا؟

بالطبع؛ ينبغي أن لا نبحث هذه المسألة من وجهة نظر عقليّة، بل علينا أن نبحثها أوّلاً من وجهة نظر دينية وشرعيّة. أي علينا أن ننظر ما جاء في الإسلام بشأن المعاد بدءاً من حالة الاحتضار حتّى عالم القبر واستجواباته، ثمّ عالم البرزخ والقيامة، فهل تقوم ـ هذه الحالات والعوالم ـ على أصل مؤدّاه أنَّ للإنسان روحاً، وهذه الروح تُقبض فعلاً، وأنَّ الموت معناه قبض الروح، وأنّ الميّت هو من انقطعت العلاقة ما بين روحه وبدنه، حيث تصير الروح إلى عالمها والجسد في عالمه، أم إنَّ الأمر ليس كذلك؟

بحثنا القادم يدور حول الروح، ويكون أساساً لبحوث تالية. ثمّ ننتقل بعدئذ إلى أدلّة القرآن على وجود القيامة، وقد ذكرنا أنّه استخدم ضربين من الأدلّة.

المداخلات

- إنّ كلمة المعاد موجودة في القرآن، وقد أخذها المتشرّعة من الآية المباركة: «كما بدأكُم تعودون»[1].

وبشأن أدلّة المعاد فقد أشرتم إلى أنّ القرآن قسّمها إلى نوعين من الأدلّة، والذي أراه أن أفضل سبيل لمعرفة المعاد يتمثّل بفهم هذه الآيات ودراستها.

الأستاذ مطهري: أمّا بشأن الشقّ الأوّل من السؤال فقد كنتُ ملتفتاً لقوله

---

(١) الأعراف: ٢٩.

تعالى: «كما بدأكُم تعودون» بيد أنّي لم أكن أقصد أنَّ مادّة «عود» لم تذكر في القرآن، بل أردتُ أن كلمة المعاد لم ترد بهذا الوزن (بمعنى زمان أو مكان العود) في كتاب الله.

أمّا عن آيات القرآن فيدّعي من استقصاها أنَّ هناك (١٤٠٠) آية حول المعاد. ولاشكّ أنّه لم يرد مثل هذا العدد من الآيات حول أي موضوع آخر ولا جرى تأكيده بمثل هذه الكثافة؛ ربّما حتّى في التوحيد. ومع ذلك فأنا لم أدّعِ أنّ غوامض المعاد قد جليت من كل جانب، بل كنت أقصد أن الجمع بين تعبيرات القرآن وصيغه كافّة بنحو يدّعي فيه الإنسان أنّه استطاع أن يجمع كل هذه الصيغ والتعابير من دون شكّ وتردّد، هو أمر لا يحصل بشكل كامل، وإلّا فهناك أفراد عدّوا مسألة المعاد محسومة بالنسبة إليهم، وقد وجّهوا آيات القرآن فيه علىنحوٍ لا يعتبرونه تأويلاً؛ وهو توجيه واقعيّ، ولكن ربّما كان غير مقنع من وجهةنظرنا.

هذا ما أردت، ولم أقصد أنَّ المعاد قضيّة لا تنحلّ بالنسبة لجميع الأفراد. إنّي أعرف أشخاصاً اطّلعتُ على كتبهم ولا أشكّ أنّهم «بالآخرة هم يوقنون» ويؤمنون بكل ما جاء به القرآن في هذا المجال، ولكن نمط تلقّيهم وتصوّرهم للصيغ والتعابير القرآنيّة بشأن بعض أجزاء المعاد يختلف عن نمط تصوّر عامة الناس وتلقّيهم لها. وقد اختار الآخرون السير في النهج ذاته. وبالتالي فإنَّ التقسيم الذي ذكرناه لآيات القرآن في المعاد، لم يكن يعني أننا أوّل من سلك هذا الطريق. كلّا، فقد ولج الآخرون الطريق نفسه. وإذا كانت لهم نظريات فمنشأها من جهة ما يستمدّونه من إلهام من القرآن ذاته، وهي منبثقة من جهة ثانية من الإشكالات المطروحة واجتهادهم في حلّ هذه الإشكالات.

نحن أيضاً سلكنا هذا الطريق، فنحن من جهة نستمدّ من القرآن، ونواجه من جهة ثانية بعض الإشكالات التي يتحتّم علينا الاجتهاد لحلّها.

ولا خلاف في أنَّ كثيراً من الإشكالات التي كانت موجودة في السابق لم يعد لها وجود في الوقت الحاضر، إذ صار طريق المعاد من وجهة نظر العلوم [الحديثة] أكثر استواءً ممّا كان عليه في الماضي.

من أمثلة المسائل التي كانت تعضل على العلم القديم في باب المعاد، بحيث اضطرّ القدماء للجوء إلى ضرب من التوجيه والتأويل، هو ما يذكره القرآن من [انقلاب كوني] في أنظمة الوجود حيث يطال التغيّر الشمس والنجوم والأرض والبحار والجبال في يوم من الأيّام آتٍ. فسيعود الأمر تقريباً إلى ما كان عليه في البداية حيث انبثق بشكل دخان، إذ نستطيع أن نستنبط من القرآن أن [الكون] سيرجع إلى الصورة ذاتها.

وهذه الصورة لم يهضمها العلم القديم، فهو لم يرتضِها لا في المنبثق ولا في المآل، لأنّه كان يفترض أنَّ نظام الأفلاك كان على هذه الصورة منذ القدم وسيدوم عليها إلى الأبد.

يشير القرآن إلى تلاشي نور الشمس وانطفائه: «إذا الشمس كوّرت»[١] وزوال نور النجوم اللّامع «وإذا النجوم انكدرت»[٢] وتبدّل البحار إلى بخار: «وإذا البحار سجّرت»[٣].

---

(١) التكوير: ١.

(٢) التكوير: ٢.

(٣) التكوير: ٦.

أو يشير مثلاً إلى أنَّ الأرض ستصاب بزلزال يأخذ الإنسان بهول المفاجأة: «إذا زلزلت الأرض زلزالها».

وهذه الزلزلة من نوع خاصّ يختلف كثيراً عمّا كانت تواجهه البشرية على وجه الأرض، من حصول الزلزلة في زاوية من زوايا العالم والقضاء على بعض البشر. هذه زلزلة لا تدع شيئاً على ما كان عليه: «وأخرجت الأرض أثقالها». ويظهر أنَّ المقصود من الأثقال هم الناس الذين في باطن الأرض.

هذه الزلزلة تأخذ الإنسان بهول المفاجأة: «وقال الإنسان ما لها». ولو كانت زلزلة عاديّة من زلازل الدنيا لما استدعى ذلك سؤال الإنسان.

«يومئذٍ تحدّث أخبارها. بأنَّ ربّك أوحى لها. يومئذٍ يصدرُ الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم. فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرةٍ شرّاً يره»[1].

أمست هذه الصور الآن محتملة جدّاً على أقلّ تقدير. وكحدٍّ أدنى، ارتفع المانع إزاء صور [كونية آتية] من قبيل: «إذا السماء انفطرت، وإذا الكواكب انتثرت»[2] أو: «إذا السماء انشقّت»[3]. فإذا كان العلم لا يتنبأ بوقوع يوم كهذا فهو أيضاً لا ينفيه، ومعنى ذلك أنَّ هذه المشاهد لم تعد ـ كحدٍّ أدنى ـ معارضة للعلم.

بيدَ أنَّ ذلك لا يعني أنّه لم يكن للآخرين أي استمداد للدليل في الطريق

---

(١) الزلزلة: ١ ـ ٨.

(٢) الانفطار: ١ ـ ٢.

(٣) الانشقاق: ١.

الذي سلكوه، أو أنّهم لم يقدّموا لنا أي عون. كلّا، فهم سلكوا طريقاً وساروا فيه. ومن الثابت أننا نستفيد من كلامهم ونستمدّ العون من آرائهم، من دون أن تكون ثمّة ضرورة لكي ننتقدهم.

ففي مسألة عودة الأرواح إلى الأجساد، واجه أولئك مشكلات علميّة نحنُ مبتلون بها في الوقت الحاضر.

هناك كثيرون يتساءلون اليوم عن إمكانيّة أن يعود الميّت ويحشر بنفس بدنه الذي كان عليه، وذلك في المعنى الذي يحمل المعاد على عودة هذه الأبدان إلى ذويها.

منذ مئات السنين وهذا الكلام يردّد: إذا أخذنا بنظر الاعتبار مَن عاش على هذه الأرض من الناس، منذ أوّل البشرية حتّى الآن، وحسبنا أوزان أبدانهم ثمّ قارنّاه بوزن الأرض، فسنجد أنَّ القشرة الأرضية تبدّلت عدّة مرّات بأبدان البشر التي تحوّلت إلى تراب، وبالتالي فإن وزن الأبدان يفوق وزن الأرض عدّة مرّات، فكيفَ تعود أبدان مليارات المليارات من بني البشر، وحجم هذه الأرض لايعادل سوى شطر من وزن تلك الأبدان؟

هذه وأمثالها مسائل يتحتّم حلّها والإجابة عليها، ولاشكّ أنّها مشكلات يكتنفها كثير من الصعوبة والإعضال.

ـ كثيراً ما يطرح القرآن الكريم تجدّد حياة النبات لإثبات مبدأ تجدّد الحياة، والذي أراه أننا بحاجة لبحث فسلجي للنبات والحيوان لكي نتلمّس من خلاله طبيعة العلاقة والتشابه بين تجدّد حياة النبات مع بداية

كلّ ربيع وتجدّدها بالنسبة للحيوان.

أعتقد أنّ من المناسب أن ينصرف بعض الزملاء هنا لدراسة فسلجة النبات ومقارنتها في هذا المجال مع فسلجة الحيوان، عسى أن يساهم ذلك بإنارة وعينا في هذا الشطر من البحث.

الأستاذ مطهري: هذا الاقتراح جيّد جدّاً. فقد استند القرآن كثيراً إلى تجدّد حياة الأرض، التي تعني تجدّد حياة النبات نفسه، يقول تعالى: «اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها»[1].

لقد كانوا في السابق يؤكّدون في هذه المسألة البعدَ التكامليّ وأن التكامل يسير من الموت إلى الحياة. لقد كانوا يظنّون أنّ وجه التشابه يتمثّل فقط في أنّ الميت يحيا مجدّداً؛ أي إنّ موجوداً ما يكون ميّتاً في درجةٍ معيّنة، يظهر فيه التكامل في درجة أُخرى، حيثُ تنبض فيه الحياة وتتجدّد.

كان أولئك يحسبون أنّ القرآن يؤكّد مسألة التكامل وحدها. فهو يضرب من حياة الناس مثالاً منظوراً للتكامل من الموت إلى الحياة، وهذا مثال يكفي للإيمان بتكاملٍ أرقى هو في الواقع تكامل من نشأة إلى أُخرى. فهذا أمر جزئي يمكن أن يكون نموذجاً لأمرٍ كلّي عام.

كانوا يستدلّون: أنّه كما نرى في هذه الدنيا أنّ هذا الجزء الميت [الأرض] يحيا مجدّداً، فكذلك الحال بالنسبة إلى الكل؛ فهو يصير من الموت إلى الحياة أيضاً.

---

(١) الحديد: ١٧.

يضيف أولئك: للعالم برمّته حكم أمر واحد، تمثّل الدنيا فيه مرتبة الموت، والآخرة مرتبة حياته.

لا أريد القول أنّ هذا الكلام صحيح تماماً، بل أودّ أن أشير إلى أنّهم استنبطوا [من الأمثلة القرآنيّة في تجدّد حياة الأرض] هذه الأفكار، ويبدو أنكم تريدون استنباط شيء آخر؛ ابحثوا واستنبطوا، وبدورنا سنستفيد من استنباطكم.

وفي كلّ الأحوال ينبغي البحث في هذا الموضوع.

- لديّ ملاحظة حول القسم الأوّل من كلام فضيلة الشيخ مطهري، الذي دار حول موقع المعاد وفيما إذا كان ينبغي أن يكون في رديف التوحيد والنبوّة أم أن له جنبة تعبّديّة إلى حدٍّ ما؟

أعتقد شخصياً أن رأي الذين يذهبون إلى أنّ للمعاد جنبة تعبديّة أصحّ، وإذا لم تكن له جنبة تعبّديّة بالكامل في مستوى ما عليه الصلاة والصيام، فهو أيضاً ليس في رديف التوحيد والنبوّة. والسرّ أننا نؤمن بهذين الأخيرين كأصلين متمايزين.

أما اعتقادنا بالمعاد فله صفة الضرورة والتعبّد، وعلينا أن نكتفي بردّ ما يرد في نفيه فقط؛ فلو أنّا رفعنا عن المعاد ما يرد عليه من مشكلات من الجهة العلميّة أو العقليّة لكان ذلك كافياً لأننا نعتقد بالمعاد لإخبار النبيّ به؛ ونحن نعتقد أنّ النبيّ صادق كما ذكر ابن سينا. وهكذا يعود الاستدلال على المعاد في حقيقته ليدور حول ردّ ما ينفيه ويتعرّض إليه بالنقض.

المسألة الأُخرى ترجع إلى المعاد ذاته. الذي أرجوه من الشيخ مطهري

أن يحدّد أوّلاً ما ينبغي أن تكون عليه عقيدة المسلم حيال المعاد، القبر والبرزخ، بحيث إذا خرج إيمانه عن هذا الحدّ يمكن أن يؤاخذ عليه. إذا اتّضحت لنا هذه الحدود وفهمناها، ننتقل بعدئذ إلى الأدلّة عليها.
النقطة الأُخرى التي أودّ أن أعرّج عليها في باب المعاد، أنّه إذا بدت لنا شبهة أو إشكال ولم نستطع الإجابة عنه، فيحسن أن نمتنع عن طرحه قدر الإمكان، لأنّ المعاد بشكل عام هو جزء من القضايا التي حصل حولها نوع من اليقين، وإذا كان طرح الإشكال يوجب الخلل في هذا اليقين بالنحو الذي لا يمكن رفعه، فلا يحسن طرحه.

الأستاذ مطهري: فيما يتعلّق بالقسم الأوّل ممّا ذكره السائل نقول له: إنّ ما ذكرتَه تالياً نقض ما قلتَه أوّلاً. فأنت قلت: ينبغي علينا في باب المعاد أن نبادر لحلّ مشكلاته على الأقلّ. وعندما نريد أن نحل هذه المشكلات فنحنُ مضطرّون أن نقبل نوعاً من الفرضيات الخاصّة حول المعاد وأن نستدلّ على هذه الفرضيات أيضاً. وهذان أمران لا ينفصلان عن بعضهما.

مالم يكن لنا إذن ضرب من التصوّر الخاصّ للمعاد، لا نستطيع أن نحلّ إشكالاته. وعندما نبادر لحلّ هذه الإشكالات ينبغي أن نتصوّرها على نحوٍ خاصّ. وهذه التصوّرات الخاصّة تمنحنا فرضيات خاصّة بشأن المعاد.

وبصدد المسألة الأُخرى في السؤال، أريد أن أقول: إنني لم أقصد أن أنفي عن المعاد الطابع التعبّديّ مطلقاً؛ بحيث نتعاطاه على نحوٍ مستقلّ كما نفعل مع التوحيد. فقدأشرت في ثنايا كلامي إلى أنّ الأنبياء هم الذين طرحوا المعاد، وقد سار العلم والفلسفة وراء الأنبياء.

إنَّ الأمر كما صرّح به وليام جيمس في كتاب «الدين والنفس» حيث يقول: «إنَّ كثيراً من المسائل التي اكتشفتها العلوم والفلسفات فيما بعد، كانت الأديان أوّل من أبان علائمها». إن الأديان فتحت الطريق إلى تلك المسائل، وسار الآخرون للإثبات والنفي من خلال البحث، ثمّ تمَّ بلوغها عن الطريق العلمي والفلسفي، ولو لم تُشِر الأديان إلى تلك العلائم لما اقتفى أثرها العلم والفلسفة أبداً.

وإذا كنّا قد ذكرنا أنَّ البحث في هذه الأُمور شيء حسن، فلم نكن نقصد أن ننفي الصفة التعبّديّة بالمطلق، بل أردنا أن نشير إلى أنَّ القرآن أراد للناس أن يمارسوا البحث في المعاد. ولهذا وردت في باب المعاد كلمة الإيمان، ولم ترد في غيره، وقد اعتمدت على هذا البعد فيما قلت. في باب الملائكة وردت كلمة الإيمان أيضاً، وهذه علامة على أنَّ المراد منّا ممارسة البحث لكي نشيّد عقيدتنا على أساس المعرفة الدالّة على وجود حقيقة باسم الملائكة.

وكذلك أراد القرآن لنا أن نؤمن بالآخرة، إلى جوار إيماننا بالنبيّ والنبوّة، وإلّا لما ذكرها في رديف هذه القضايا. لماذا ذكر الآخرة في هذا السياق؟ هذا هو السؤال الجدير بالبحث.

ليس ثَمَّ شك في أنَّ مسائل المعاد هي أُمور تعبّديّة في الدرجة الأُولى. وأنّ ما نتوخّى معرفته هي الحدود التي يمكن أن نمارس فيها البحث والدراسة، وهذا أمر حسن.

أمّا إذا أراد بعضهم أن يسدّ باب البحث ويقول: ليس من حق الإنسان أن يبحث في القيامة، وقد ذكر القرآن أُموراً وما علينا إلّا أن نذعن لها بقولنا: آمنّا

وسلمّنا؛ إذا أراد هذا البعض أن يستعيد نبرة اتجاهٍ في الماضي كـان يـزعم أنَّ السؤال بدعة، فسنقول في جوابه: كلّا، ليس الأمر كذلك، بل أُريد منّا أن نمارس الدراسة والبحث.

وبشأن ذكر الشبهات والإشكالات فنحن نحرص ـ إلى حدٍّ مـا ـ عـلى طرح ما هو مطروح؛ أي الإشكالات الموجودة في الكتب، وهذه مألوفة جدّاً.

شخصيّاً ربّما تكرَّر سماعي لشبهة الآكل والمأكول أكثر من مئة مرّة، وقد كان مِن بين مَن آثارها طلبة جامعيّون، فهي ليست شبهة جديدة لنتحرّز مـن طرحها.

لقد طرحوا شبهة الآكل والمأكول منذ ألف عام، وقد كان من المستحسن أن يصغوا لنصيحتكم ولا يطرحوها، ولكنّهم طرحوها، وما ذكرتموه هو إعادة إنتاج للشبهة ذاتها ولكن بأُسلوب آخر. وعندما تكون الشبهة مـطروحة فـهل نمتنع عن جوابها بذريعة عدم الإخلال بهدوئنا [والتـأثير عـلى قـناعاتنا؟] لا أدري! إذا رغبتم عن الإجابة، لا أجيب هنا، ولكن اطمأنوا أنّهم يسألوننا عنها في مكان آخر.

أمّا ما تفضلّتم به من العودة إلى آيات القرآن فهو أمر صحيح، إذ علينا أن نعود إلى هذه الآيات لنستخلص من مجموعها فهماً أوّليّاً سواءً أكان مـصحوباً بالسؤال والإشكال أم لا.

بعدئذ ننظر في المفهوم المستحصل من هذه الآيات لنـنظرهل يـقود إلى انبثاق بعض الأسئلة في ذهننا أم لا؟ إذا رأينا أن آيات القرآن اقـتصرت عـلى عرض مفهوم أوّليّ بسيط فنطرحه، ثمّ ننتقل إلى الإشكالات، فإذا اسـتطعنا أن

نجيب عنها، وإلّا فنحنُ نؤمن بها لأنّها صدرت عن النبيّ، وهل نحن معنيّون بالإجابة على جميع الإشكالات؟ سيأتون من بعدنا ويكون لهم دور في حلّ هذه الإشكالات.

ولكن مع ذلك أنا أعتقد أنَّ المعاد في حدّ ذاته هو مسألة واقعيّة، ولكن لا يمكن التعبير عنها بسهولة. هي تشبه ـ من باب المثال ـ حال الطفل في بطن أمّه، فهو لا ينظر بعينيه ما يدور حوله ولا يسمع شيئاً بـإذنه ولا يـتغذّى بـفمه ولا يتنفّس، بل هو يعيش في الرحم في إطار نظام خاصّ، ومع ذلك نريد أن نتحدَّث إليه عن الحياة ما بعد الولادة. إنَّ معلوماته التي يتكيّف من خلالها مع نظامه الحياتي الجنيني لا تسمح له بإدراك حقيقة حياةٍ ما بعد الولادة. لذلك فنحن مضطرّون لأن نتحدّث إليه بلغته التي يعرفها.

هذه أُمور تُبحث ليكون لكل إنسان تصوّره حيال المعاد. والأمر يشبه الاعتقاد بالله. فالجميع يعتقد بالله، ولكن لو قدّر لإنسان أن يفرغ محتويات هذه الأفكار والمعتقدات في الخارج، لرأى أنّ فيها من الاختلاف ما بين السماء والأرض.

الجميع يؤمن بالله، وهم يعبدونه بحسب الغريزة والفطرة، ويعتقدون به في أعماق قلوبهم، ولكن كلٌّ رسم لله شكلاً وتصوّراً خاصّاً، وما يؤمن به فريق يرفضه الآخر. وهكذا الحال بالنسبة للقيامة.

وما ذُكر بشأن ثوابت الحدّ الأدنى لعقيدتنا بالمعاد، فقد كنت ناظراً لهذه الجهة عند حديثي عن الثوابت والمسلّمات، إذ أرى أن ما يتحتّم أن نؤمن به يشمل تلك المسلّمات التي ذكرتها أوّلاً. علينا أن نؤمن بأنَّ هناك حياةً

أُخرى غير هذه الحياة، ولكن ليس من الضروري أن نعرف أنّ ذلك يتمّ من خلال إعادة المعدوم أم بغيره. وعلينا أن نؤمن أن تلك الحياة خالدة، ولكن ليس من الضروري أن نعرف علّة خلودها؛ ولماذا يكون الموت هنا حتماً مقضيّاً من ضروريات الخلق، ولا يكون هناك كذلك؟

وعلينا أن نفهم أنّ العلاقة بين الدارين هي من نوع صلة المقدّمة بالنتيجة، فما نزرعه هنا نحصده هناك، فتلك دار الجزاء.

ليس من الضروري ـ كما قلت ـ أن نعرف هل يُعاد المعدوم هناك أم لا؟ بل ليس من الضروري برأيي أن نعرف هل تعود الأرواح إلى الأجساد أم لا؟ وهل تختلف جميع خصوصيات تلك النشأة عن عالم الطبيعة هذا؟ وهل المعاد كما تصوّره الخيّام (الشاعر) من أنّه صناعةُ آنيةٍ من الخزف وهدمها ثمّ صناعتها مرّة أُخرى؟ إذ ليس من الضروري أن نتفحّص بدقّة في كيفية العودة، وفيما إذا كانت تتمّ بهذا النحو أم بغيره.

هذه لا ضرورة لمعرفتها، أمّا ما ذكرناه أوّلاً فهو من الأُمور القطعيّة الثابتة. وهذه العناصر الثابتة تفهم من القرآن أيضاً على نحوٍ قطعي مُحكم. أمّا الكيفيّة والتفاصيل فهي التي تختلف، ففي مكان يذكر أنّ الإنسان يظنّ أن تلك الدار هي استئناف وتجدّد وتكرار لهذه الدنيا، ولكن ليس عن طريق الولادة، بل بجمع ذرّات اللحم والعظام التي تكتسب صورة الإنسان، حيث تنفخ فيه الروح. لم يَرِد «النفخ في الروح» بالقرآن . . .[1].

---

(١) انقطع التسجيل الصوتي عند هذه الكلمات وتعذّر تدوين بقيّة الإجابة [الناشر].

الفصل الثاني

ماهيّة الموت قرآنيّاً

ماهيّة الموت في الرؤية القرآنيّة

بدأنا في الجلسة السابقة بدراسة المعاد. وكانت فرصة كي أبحث وأقـرأ حول الموضوع أكثر. لقد طرحت المعاد أيضاً في جلسة مسجد «هدايت» ولكن على مستوىً أكثر عموميّة وبأسلوب اقترنت به الموعظة والنصيحة.

ذكرنا في الجلسة السابقة، أنّه يتحتّم علينا ـ كما يقول القرآن ـ أن نؤمن بالمعاد، بل نوقِن به. فلقد بلغت قضية المعاد حدّاً من التعقيد دفع كثيرين للقول أنّه ليس أمامنا في هذا الباب سوى التعبّد والتسليم. أي أنَّ المـعاد مـوضوع مجهول للبشر ـ ولكنّه غير ممتنع ـ حتّى لا يملكون إزاءه غير التعبّد والتسليم بما جاء به النبيّ، وليس من سبيل إليه إلّا الوحي.

ولكنّنا لا نشكّ أنَّ البشر بذلوا جهوداً لإدراك المـعاد بـواسـطة عـلومهم وعقولهم.

وواجبنا هنا أن نعرض المعاد عرضاً شاملاً كما بيّنه القرآن قبل أن نسعى وراء الجهود العلميّة والعقليّة والفلسفيّة، وبدون أن ننحاز مسبقاً لنظرية معيَّنة. إذ المهم أن نعرف كيف عرض القـرآن المـعاد ثـمّ نسـعى بـعدئذ وراء اجـتهادات

الآخرين. وسبب ذلك أني رأيت من قراءاتي الخاصّة أنّ المساعي التي بذلها المحدِّثون (من ذوي الذوق الحديثي والفقهي) انتهت إلى صيغة، في حين جاءت مساعي الحكماء والفلاسفة في صيغة أُخرى، وقدّم العلماء الجدد صيغة ثالثة عن المعاد.

لقد ركّز كل فريق على جانب واحد، واختار من القرآن تلك الآيات التي تتوافق على نحوٍ أفضل مع نظرياته، ونسج على منوالها، مع أنَّ المشكلة لا تُحلّ بأخذ قسم وإهمال آخر.

حتميّة القيامة الكبرى قرآنيّاً

يبدو أنّه ينبغي أن نبدأ من قضية قطعيّة ثابتة ومؤكّدة قرآنيّاً، هي القيامة الكبرى التي تنبثق في مستقبل مجهول. ويؤكّد القرآن أيضاً أن توقيتها مجهول بالمطلق لغير الله «علمُها عند ربّي»[1].

لا تقتصر القيامة الكبرى على صدور الناس من القبور دفعة واحدة للحساب، بل تقترن مع انقلاب كونيّ جذريّ وشامل يستوعب الشمس والقمر والنجوم والكواكب والأرض، فكل هذه تؤدّي إلى شكل لا يصدّقه الإنسان، وبلُغة القرآن تغدو الجبال كالعهن المنفوش، وينطفئ نور الشمس، وتُسجر البحار، وتنكدر النجوم، حتّى يعمّ التغيير الشامل العالَم الذي نسمّيه بعالم الطبيعة برمّته. وبتعبير القرآن: «يوم تبدّل الأرض غير الأرض»[2]، «والسماوات

(١) الأعراف: ١٨٧.

(٢) إبراهيم: ٤٨.

مطويّات بيمينه»[1] وثَمَّة آيات كثيرة على هذا المنوال.

لقد أنكر المعترضون في عصر النبيّ انبعاث الإنسان من القبر للحشر، وعدّوه أمراً غير ممكن، أو حسب تعبير كسروي*: «محالاً».

وقد ردَّ القرآن عليهم متمثّلاً ضروب الأدلّة؛ منها الاستناد إلى قدرة الله والإرجاع إليها. ومنها الإرجاع إلى النظام الموجود، وهو نظام الموت والحياة حيث تشهد الأرض دائماً تجدّد الحياة، وانبثاقها من الموات. وكذلك أقام القرآن الدليل وردَّ عليهم بالإحالة إلى الخلق الأوّل، حيث ذكّرهم أن إعادة الأموات ثانية ليست أعيى وأشقّ من خلقهم أوّل مرّة.

وممّا استدلّ به القرآن أيضاً هو الإشارة إلى هدفيّة الخلق وانتفاء العبثية؛ أم تحسبون أنّما خلقناكم عبثاً؟ المسألة التي بين أيدينا إذن هي القيامة الكبرى.

---

(١) الزمر: ٦٧.

* هو السيد أحمد بن حاجي مير قاسم كسروي. وُلد بتبريز سنة ١٨٩٠م، وقُتل بطهران يوم الاثنين ١١ آذار ١٩٤٦م بطعنة خنجر من قبل الأخوين إمامي العضوين في منظمة «فدائيان إسلام».
تعدّه النخب المتغرّبة في إيران إصلاحياً عصريًا، وتصفه أنّه مؤرّخ صاحب منهج في تجديد اللغة الفارسية!
معروف بالتعصّب ومناهض للغة العربية، بحيث لم يخفِ مقته لها. وقد جاءت نسبته مجدّداً في اللغة الفارسية، إلى محاولته تنقية هذه اللغة من المفردات العربية، وسعيه اصطناع مصطلحات وتراكيب مشتقّة من جذور فارسية يستبدلها بالمفردات العربية، وله في هذا المضمار كتاب «زبان پاك» أي: اللغة النقيّة!
أمّا دعوته العامة للتجديد فكانت تنصبّ حول ما أُطلق عليه: «تنزيه الدين وتنقية المذهب». وقد أسس لترويج أفكاره صحيفة بعنوان «پرچم» (اللّواء) ومجلة بعنوان «پيمان» (العهد)، كما له آثار كثيرة يُذكر أنّها تتجاوز السبعين. [المترجم]

الفاصلة بين الموت والقيامة

قبل أن نتحدَّث عن القيامة الكبرى، ينبغي أن نبحث في الفاصلة الزمنية بين الموت والقيامة، فإلامَ يصير حالنا إذا متنا الساعة، أو حال الذين ماتوا في الماضي؟ وماذا يكون عليه وضع الأموات في هذه الفاصلة الزمنية المجهولة التي ربّما دامت مليارات السنين وربّما انتهت بعد ألف عام من الآن مثلاً؟

ما الذي نستفيده من القرآن عن هذه المدّة؟ هل يبقى الإنسان الميّت ميّتاً واقعاً كما نعبّر في الحياة الدنيويّة الحسّية، مثل الذي يروح في سبات عميق؛ بل في سكوت مطلق بحيث لا يحسّ بشيء إلى أن يحشر في القيامة؟ أم أن له وضعاً خاصّاً يعكس لوناً من الحياة؟

ما هو موقف القرآن؟ هل سكت أم له رأي؛ وإذا كان له رأي فما هو؟

من الثابت أننا إذا عرفنا ما يدور في هذه المدّة ما بين الموت والقيامة، فإن ذلك يسوق إلى نتيجتين:

الأولى: أنَّ هذه المعرفة بذاتها هي تعبير عن جزءٍ من عوالم ما بعدالموت.

الثانية: أنَّ هذه المعرفة، وإلى حدٍّ كبير، قرينة لمعرفة وضع القيامة ذاتها.

في هذا المجال يبرز السؤال التالي: ما هو تفسير القرآن للموت؟

لو بقينا ومعلوماتنا الحسّية حيال الإنسان أو ما يملكه الطب من حصيلة معرفيّة حوله، فإنّ الموت يساوي التلف والفساد. في ضوء هذه المعلومات يشبّه موت الإنسان بآلة تكون سليمة تارة وتصاب بالخلل أُخرى، فتصلح وتدوم بعملها، وأحياناً تصاب بالعطب بحيث تمتنع عن الإصلاح فتتوقف عن

العمل تماماً. أو يصوّر على مثال المركّب الطبيعيّ أو الصناعيّ الذي يخضع للتحليل في المختبر. وعندما تتجزّأ عناصره يفقد هويّته وشخصيّته، فالناتج المتجزئ لا يمثّل هويّة وشخصيّة المركّب الأصليّ؛ أي إنّه أصابه الفساد حسب تعبير الحكماء.

والسؤال: هل ماهية الموت قُرآنيّاً هي التلف والفساد كما هو ثابت للجسد، أم إنّ للقرآن تفسيراً آخر للموت؟

ما نفهمه من الآيات بشكل عام أنّ الموت في منطق القرآن ليس تلفاً وصرْف انهدام، بل هو انتقال. فالذي يموت ينتقل في اللحظة ذاتها لمكانٍ آخر يبقى فيه حيّاً حتّى يوم القيامة حينما تحلّ لحظة الانبعاث من القبور والحشر الجسماني.

لايستخدم القرآن تعبير عودة الأرواح إلى الأجساد، بيدَ أنّه يذكر أنّ الناس تنبعث أحياء من القبور. وفي الوقت ذاته يصف القرآن الموت أنّه انتقال وانفصال.

طبيعيّ هذا هو استنباطي الخاص. سأقرأ عليكم الآيات، فربّما كان لكم رأي آخر، أكون مسروراً بسماعه.

الآيات كثيرة في هذا المضمار، بعضها يتحدّث عن الموت بشكل عام، وبعضها بشكل خاصّ، ولا سيّما السعداء وبخاصّة الشهداء. وبعضها يتحدّث بخصوص الأشقياء، في حين يتحدّث بعضها عن الجميع ولكن بصيغة تنطوي على التقسيم [إلى فرق وجماعات].

ومن مجموع هذه الآيات، نستفيد حقائق سنتحدّث عنها فيما يلي:

تعبير القرآن بشأن الموت

يمكن الإشارة من الآيات العامّة التي تفسّر الموت قرآنياً، إلى تلك التي تعبّر عنه بـ «التوفّي» وهي كثيرة، منها.

- الذين تتوفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم[١].
- الذين تتوفّاهم الملائكة طيبين[٢].
- الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها[٣].
- وهو القاهر فوق عباده ويُرسل عليكم حفظةً حتّى إذا جاء أحدَكم الموت توفّتْهُ رُسُلُنا وَهُم لا يفرّطون[٤].
- حتّى إذا جاءتهم رسُلنا يتوفّونهم[٥].
- أعبدُ الله الذي يتوفّاكم[٦].
- وقالوا أإذا ضللنا في الأرض أإنّا لفي خلقٍ جديد. بل هُم بلقاء ربّهم كافرون. قل يتوفّاكم ملَكُ الموتِ الذي وُكّل بكم[٧].

كثيرة هي الآيات التي تعبّر عن الموت بـ «الوفاة»، و «التوفّي» من مادّة

---

(١) النحل: ٢٨.

(٢) النحل: ٣٢.

(٣) الزمر: ٤٢.

(٤) الأنعام: ٦١.

(٥) الأعراف: ٣٧.

(٦) يونس: ١٠٤.

(٧) السجدة: ١٠ ـ ١١.

«وفي» ومنها : وفّى واستيفاء. فلا علاقة بين «الوفاة» و«التوفّي» وبين كـلمة «فَوْت» التي نستعملها (نحن الناطقين بالفارسية) خطأً، كما قـد يـظن بـعضنا ذلك، وأنّ هناك ترادفاً بين «الوفاة» و«الفوت»؛ ولا ترادف.

فإن كان المقصود من الموت هو «الفوت» حقّاً كما نعبّر عنه في الفارسية، لكان الموت فعلاً هلاكاً وتلفاً وزوالاً واندثاراً. ولكنّه ليس كذلك، إذ لا علاقة بين «الوفاة» و«الفوت»، والاستعمال غير صحيح.

بل الوفاة من مادّة وفى واستوفى، ومعنى «تـوفي» بـإجماع اللـغة هـو استيفاء الشيء وقبضه بتمامه. وقوله تعالى: «الله يتوفّى الأنفس حين مـوتها» يعني أنّ الله يأخذ الأنفس بتمامها وكمالها عندما يحين أجلها.

كما أنّ هناك آياتٍ أُخرى تعطي معنى القبض. ومع أنّ القرآن لم يستخدم كلمة «قبض» بل درجنا على استخدامها عرفيّاً في قولنا إنّ عـزرائـيل قـبض الروح، وهو قابض الأرواح، ولكن «قبض» لا تختلف في المعنى عن الـ«توفّي» التي استخدمها القرآن.

في آية من الآيات المذكورة آنفاً يردف الموت بالنوم، حيث يقول تعالى: «الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها». والذي يـتّضح مـن الآية أنّ القرآن يتحدّث عن موجود اسمه «النفس»؛ «فيمسك التي قضى عليها الموت» وتؤجِّل الأُخرى إلى وقتها: «ويرسل الأُخرى إلى أجلٍ مسمّى»[1].

ومع أنّ حقيقة النوم لم يُكشف عنها تماماً كما قرأتُ في بعض الكـتب؛

---

(١) الزمر: ٤٢.

فضلاً عن كشف حقيقة الرؤيا، إلّا أننا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر الأصول الجسميّة فهو حالة تبدو عاديّة جدّاً، إذ لا يعدو ـ من هذه الزاوية ـ غير قطع مجموعة من الروابط.

أمّا القرآن فينظر إلى النوم ـ حيث يضعف شعور الإنسان ويختفي إلى درجةٍ ما ـ على أنّه نوع من عزل هذه النفس وضربٌ من انفصالها، في حين تساوي اليقظة عودة تلك النفس (أي ذلك الشيء الذي يسمّيه القرآن النفس).

هذه مجموعة من آيات الذكر الحكيم، تأمّلوا فيها، لتنظروا هل يمكن تفسيرها بنحو يكون لها مفهوم غير الذي يفسّر الموت على أنّه إخراج شيء من الإنسان واستيفاؤه ؟

تدلّ الآيات في ظاهرها على هذا المفهوم.

الحياة بعد الموت

من بين الآيات التي تتحدّث عن الحياة بعد الموت قوله تعالى: «ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون»[1].

وهذه الآية التي تَكرّر مفادها في آية أُخرى، وإن كانت بخصوص الشهداء، ولكن ربّما لا تدانيها بصراحتها آية أُخرى للدلالة على الحياة ما بعد الموت. والذين يرفضون الإيمان بوجود حياة للإنسان تمتدّ بين الممات والقيامة، حملوا المراد من الحياة التي تذكرها الآية على المجاز، إذ ذهبوا إلى أن

---

(١) البقرة: ١٥٥.

الآية بصدد الإشارة إلى خلود ذكر الشهداء وأسمائهم. وبتعبير الفلاسفة الجدد أنّ وجودهم في أنفسهم ميّت ووجودهم للناس وفي قلوبهم هو الحيّ الباقي.

وهذا الأخير تعبير مجازي يستخدم في موارد كما هو عليه مثلاً في قول الإمام أمير المؤمنين (عليه السّلام): «والعلماء باقون ما بقي الدهر» وقوله أيضاً: «أعيانهم مفقودة وأمثالهم في القلوب موجودة»[1] إذ يمكن أن يعبّر عن الحياة بهذا النمط من المجاز.

بيد أنّ آخرين ردّوا على هذا الفريق بأنّ حمل الحياة في الآية على الحياة المجازية لا يتّسق مع قوله «لكن لا تشعرون». فلو كان المقصود أن هؤلاء أحياء بالذكر الحسن لوعى الناس ذلك تماماً، ولكن القرآن يتحدّث عن ضرب آخر من الحياة، ويذكر أنّهم أحياء واقعاً، ولكنّكم لا تدركون ذلك.

علاوة على ذلك، ثمّ آية أُخرى في القرآن لا تقبل هذه الاحتمالات، وهي تعتبر تفسيراً للآية التي سبقت. يقول تعالى: «ولاتحسبنّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربّهم يرزقون . فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم»[2].

وهذه الآية وإن كانت بخصوص الشهداء، إلّا أنّها تتحدّث بصراحة لايمكن إنكارها، إذ يعلن القرآن أنّ الشهداء أحياء بعد موتهم، يرزقون ويفرحون، بل يشعرون أنّهم عبروا قنطرة الدنيا.

قد يقال أنّ هذه الحالة ربّما تشمل الشهداء وحدهم. ولكن لا يسع

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة رقم ١٤٧.

(٢) آل عمران: ١٦٩ ـ ١٧٠.

الإنسان أن يحتمل بأنَّ القسم الثاني من الناس ـ حيث يقسّم القرآن الناس إلى صنفين ـ يلفّه الفناء ويحيطه العدم مهما كان، وأنّه غارق في سكوت مطلق بدون عذاب أو نعيم حتّى القيامة.

بالإضافة إلى ذلك، هناك آيات أُخرى في هذا المجال، سأعرضها تباعاً.

حديث الملائكة والأموات

في القرآن الكريم آيات أُخرى تعرض الكلام الذي يدور بين الملائكة والمتوفّين بعد موتهم، إذ تسأل الملائكة فيجيب أولئك، فتردّ عليهم الملائكة. ففيما يرتبط بجماعة من الأشقياء نقرأ قوله تعالى: «إنّ الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنّا مستضعفين في الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها»[1]. (مستضعفين بمعنى أن أيدينا لا تصل إلى دين الله وإلى تعاليم النبيّ).

تتحدّث الآية ـ وتؤيّدها في ذلك الأحاديث ـ عن وظيفة جماعة من المسلمين يعيشون في دار الكفر، إذ عليهم أن يهاجروا إلى دار الإسلام، لكنّهم لم ينهضوا بهذا التكليف بل بقوا هناك من دون أن تتوافر لهم المتطلّبات الدينية، فضلّوا عن الإسلام.

إن أي مسلم يعيش مثل هذه الأوضاع تجب عليه الهجرة. «قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها».

---

(١) النساء: ٩٧.

يتحدّث القرآن الكريم صراحة في هذه الآية عن حوار يجري بين الملائكة وجماعة من الناس يسمّيهم المستضعفين، وهم ليسوا من الشهداء. هؤلاء مساكين ومستضعفون مُرجَوْن لأمر الله. والسؤال: علامَ تدلّ الآية: ألا تدلّ على أنّ لهؤلاء المستضعفين ضرباً من الحياة ؟

ثمّة آية أُخرى تُحدّثنا عن فريق آخر، في قوله تعالى: «الذين تتوفّاهم الملائكة طيّبين يقولون سلام عليكم»[1].

هذا نمط آخر من الآيات يذكر حواراً يجري بين الملائكة والأموات بعد الموت مباشرة، وهناك آيات أُخر في هذا المجال.

مؤمن آل ياسين

من الآيات ما يتحدّث عن حال أشخاص مضوا، ولكنّهم يتمتّعون بنوع من الحياة قبل القيامة على ما يخبر به القرآن.

أحد هؤلاء، مؤمن آل ياسين الذي ترد قصّته في سورة «يس»؛ إذ يخبر القرآن عن بعث رسولين ـ لقرية ـ[2] عزّزهما الله بثالث، قد آمن بهم رجل نهض بتبليغ رسالتهم.

لقد ذكرت سورة «يس» المصير الذي آل إليه هذا الرجل المؤمن، فسمّي بمؤمن آل ياسين مقارنة بمؤمن آل فرعون، وإن لم يذكره بصيغة «مؤمن آل

---

(١) النحل: ٣٢.

(٢) لم يذكر القرآن سوى لفظ «قرية» ولكن قالوا إنّها مدينة انطاكية وهي جزء من بلاد الروم قديماً، وهي اليوم جزء من تركيا أو سوريا، فقد بعث الله الرُسل من فلسطين إلى هذه المدينة.

ياسين» بل عبَّر عنه بقوله: «وجاء مِن أقصى المدينة رجل يسعى».

يقول تعالى في قصّته: «وجاءَ من أقصى المدينة رجل يسعى، قال ياقوم اتبعوا المرسَلين»[1] عند هذه اللحظة تنتهي به الحياة من دون أن يذكر القـرآن أنّها تمّت موتاً أو قتلاً. بل التفاسير هي التي تذكر الطريقة التي قتل بها، ولا شأن لنا بذلك.

يقال في خطابه: «قيل ادخل الجنّة» فيردّ ـ كما يحكي القرآن ـ: «قـال ياليت قومي يعلمون بما غفر لي ربّي وجعلني من المكرمين»[2].

تتحدّث الآية عن هذا الشخص المؤمن وأنّه أُدخل جنّةً من نوع خاصّ[3]، وراح يفكّر وهو في عالمه ذاك بأهل هذه الدنيا. وكل ذلك جرى قبل القيامة.

البرزخ

ثمّة آيات أُخرى في هذا المضمار من بينها ما جاء في سورة «قد أفلح المؤمنون» [المؤمنون] إذ يطلب بعض الأموات عندما يرى وضعه وخيماً، العودة إلى الدنيا: «ربِّ ارجعونِ لعلي أعمل صالحاً فيما تركت»[4]. فيأتيه الجـواب: «كلا إنّها كلمة هو قائلها، ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون»[5].

---

(١) يس: ٢٠.

(٢) يس: ٢٦ ـ ٢٧.

(٣) ثمّة أكثر من جنّة، منها جنّة البرزخ وغيرها، وكما نستفيد من القرآن وجود الحياة بعد الموت، كذلك نستفيد وجود هذه الجنّات.

(٤) من الواضح ان «ارجعون» هو كلام الميت.

(٥) المؤمنون: ٩٩ ـ ١٠٠.

وكلمة وراء استخدمت في القرآن بمعنى الخلف والأمام معاً؛ يقول تعالى: «وكان وراءهم ملِك يأخذ كلَّ سفينة غصباً»[1]. إنَّ ما يكون أمام الإنسان، يحيط به، فيقال له وراء.

إن (وراء) في الآية الكريمة استخدم هنا بمعنى (الأمام)، والخبر في قوله «إلى يوم يبعثون» قرينة.

كان القرآن أوّل من استخدم البرزخ بهذا المعنى، ثمّ ذكرته الأخبار كثيراً، وكذلك ورد في نهج البلاغة، وفي كلمات العلماء.

لم تستخدم كلمة (برزخ) في اللغة بهذا المعنى، بل كان معناها: (الحائل) بين شيء وآخر، فعندما تكون هذه القاعة حائلاً بين هذه الغرفة وتلك يقال لها برزخ. في ضوء ذلك يحكي قوله تعالى: «ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون» عن حالة بين الموت والقيامة هي التي تفصل بين الحياة الدنيا والآخرة.

والسؤال: ألا تدلّ هذه الآية على أنَّ الإنسان حيّ بعد الموت، له شعور وإدراك، بل أمانٍ وطلبات، وهو يستمرّ على هذه الحال إلى يوم القيامة؟

بين أيدينا مقطع آخر في سورة «إذا وقعت الواقعة» [الواقعة] حيث يقول تعالى: «فلولا إذا بلغت الحلقوم، وأنتم حينئذٍ تنظرون، ونحنُ أقربُ إليه منكم ولكن لا تبصرون، فلولا إن كنتم غير مدينين، ترجعونها إن كنتم صادقين، فأمّا إن كان من المقرّبين، فروح وريحانٌ وجنّة نعيم، وأمّا إن كان من أصحاب اليمين، فسلامٌ لك من أصحاب اليمين، وأمّا إن كان من المكذّبين الضالّين، فنُزل

---

(١) الكهف: ٧٩.

من حميم، وتصلية جحيم»[1].

تتحدّث الآيات عن الموت كأمر حتمي ضروري وسُنّة جبرية بحسب التعبير المعاصر؛ وأنّ كل إنسان سيلقى جزاء عمله.

ثمّ تتحدّث عن شيء موجود يصل إلى الحلقوم، أما كيف يصل؟ هل ينتقل من مكان ليصل إلى الحلقوم، أم تنقطع علاقة الإنسان بالحياة من الحلقوم؟ سنوضّح هذه الأُمور مستعينين بالروايات.

ما يستفاد من الأخبار والروايات أنّه يمكن إعادة الحياة للمحتضر قبل أن تبلغ النفس أو الروح (أو بأي اسم سمّيت) إلى الحلقوم، حيث لم يصل إلى الموت الواقعيّ بعد، ما دامت تلك النفس في الحياة الدنيا.

لابدّ أنّ هناك سرّاً علميّاً نجهله، فربّما أمكن إعادة الحياة إليه من الوجهة الطبية، كأن يكون قلب مثل هذا الإنسان قد توقّف عن العمل، فيعاد إليه النبض مرّةً أُخرى. أمّا «إذا بلغت الحلقوم» فلا عودة أبداً.

وما نستفيده من الأحاديث والروايات أنّ الإنسان يصير إلى حالة المعاينة والمشاهدة إذا بلغت الروح الحلقوم. فما إن تنقطع نصف تلك الروح[2]، ويكون الإنسان نصف ميّت حتّى يبدأ بمشاهدة وضعه في ذلك العالم؛ يرى أعماله والأشياء بصورة مثاليّة. فهو ـ من ناحية ـ ينظر لهذه الدنيا فيرى من حوله زوجته وأطفاله يبكون عليه، وينظر ـ من ناحية أُخرى ـ إلى الملائكة بصورة خاصّة، وإلى أولياء الحقّ [الرسول والأئمّة الأطهار] كما نستفيد من الأخبار.

---

(١) الواقعة: ٨٣ ـ ٩٤.

(٢) نعبّر عن نصف الروح وربّما كان أقل أو أكثر، حيث لا يمكن لهذا الأمر أن يقاس.

هذه هي المعاينة. وعندما يبلغ هذه اللحظة تنفتح أمامه أبواب العالم الآخر، وعندئذٍ لا عودة أبداً لمثل هذا الإنسان ـ بنصّ القرآن ـ إلى هذه الحياة.

ما أردنا تأكيده، أنّ القرآن يتحدّث عن حقيقة يسمّيها، تخرج من الإنسان تدريجيّاً، حتّى إذا ما بلغت الحلقوم فلا عودة لها. وفي ضوء ذلك يتّضح أنَّ ماهية الموت قرآنيّاً هي الانفصال والانقطاع.

وفيما يثيره المولى أن لماذا لا ترون، حين تبلغ الروح الحلقوم مع أنكم تنظرون «ونحنُ أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون»[1] ؟ إيماءة إلى أنّ المحتضر يعاين وينظر وأنتم لا تبصرون.

ثمّ يقول: «فلولا إن كنتم غير مدينين» أي كنتم غير مبعوث لكم ولا مسؤولين عن شيء وأنّ أعمالكم تذهب هدراً دون جزاء، كما تدّعون، فلماذا لا «ترجعونها» إذن؟

والسرّ في المعنى الذي تريد الآية تأكيده، أنّه لا عودة للروح إذا بلغت هذه المرحلة، وليس للطب حيلة في إرجاعها، فقد صار انتقالها لذلك العالم ضروريّاً محتّماً.

تصنيف البشر

فيما تتحدّث الآيات عن انتقال الإنسان لتلك النشأة، وقبل أن تطرح القيامة، تعرض مباشرة لهذا التقسيم: «فأمّا إن كان من المقرَّبين، فرَوح ورَيحان

---

(١) المقصود بـ«نحن» الله وملائكته. والله سبحانه هو الأقرب إلينا في هذه الدنيا أيضاً، ولكن بصيرة الإنسان تنفتح في تلك اللحظة، ومع أنّه يرى المحيطين به والملائكة معاً، إلّا انه يرى الملائكة أقرب إليه.

وَجنّة نعيم». الناس في هذا التصنيف القرآنيّ ثلاثة أصناف: المقرّبون،وأصحاب اليمين، والمكذّبون الذين ذكرتهم السورة في مطلعها بأصحاب الشمال[1].

وكأنَّ المقرّبين في التصنيف القرآنيّ حازوا أعلى درجات السعادة، يليهم أصحاب اليمين وهم المتوسّطون في السعادة، ثمّ أصحاب الشمال؛ أهل الشقاء.

المقرّبون في روح وريحان، والريحان في الدنيا علامة على باقة من الورد المعطّر، أمّا في الآخرة فهو مجهول لنا، وإنّما يُشير إلى أنّهم في جنّة مملوءة نعماً. والنصّ وإن كان لا يفصّل حال أصحاب اليمين، إلّا أنّه يطمئن إلى أنّهم في راحة وأمان «فسلام لك من أصحاب اليمين» تماماً مثلما تُطمئن أحدهم وهو يسأل عن حال ولدك فتجيبه: هو بخير، يسلّم عليك، كناية عن وضعه الحسن.

وبشأن الفريق الثالث، يقول: «وأمّا إن كان من المكذّبين الضالّين، فنُزُلٌ من حميم». وفي تقريب معنى الآية في قوله «نُزُلٌ» : أنّه يحصل وأن يحلّ الضيف عليك عصراً فتستقبله بالفاكهة والنقل وأقداح الشاي والحلويات، أمّا طعامه الأساس فهو العشاء، وهذه مقدّمات التكريم والضيافة. وكذلك حال المكذّبين، فهُم يستقبلون بوجبة من الحميم (الماء المغليّ) ثمّ يُساقون بعدئذ إلى حيث يكون جزاؤهم «وتصلية جحيم». ثمّ يختم بقوله: «إنّ هذا لهو حقّ اليقين، فسبّح باسم ربّك العظيم»[2].

وفيما الآيات تتحدّث عن انفصال الروح وانقطاعها، تراها تستخدم «فأمّا» التي تفيد الاتصال بلغة العرب، أي إنَّ كلّ فريق يؤول إلى مصيره وحاله

---

(١) أصبح اصطلاح اليمين واليسار شائعاً هذه الأيام، ولكن عندما تحدّث به القرآن لم يكن كذلك.

(٢) الواقعة: ٩٥ـ٩٦.

مباشرة وبلا تأخير. فالمقرّبون ينقلبون إلى ما وصفتهم به الآيات، وكذلك أصحاب اليمين، والحال ذاته بالنسبة لأصحاب الشمال. ومنه تستفيد بوضوح وجود حياة قبل القيامة وبعد الموت.

لدينا آية أخرى، يقول فيها تعالى: «يا أيّتها النفس المطمئنة، ارجعي إلى ربّك راضيةً مرضية، فادخُلي في عبادي، وادخلي جنتي»[1]. الآية في مقام بيان الروح المطمئنة، والإنسان بحسب القرآن لا يبلغ الاطمئنان الواقعيّ وتزول عنه ضروب الاضطراب والتزلزل إلّا إذا بلغ ذكر الله. فذكر الله يفضي ـ وهو ينطلق على أساس الإيمان والمعرفة التامّة ـ إلى الطمأنينة الكاملة.

الموت أمر وجوديّ

هذه الآية تُشعر أنّها تتحدّث مع كائن مدرك مفكّر، وإلّا لكان مثلما نقول للسراج الذي يضمحل نوره ويتلاشى وهو في طريقه للانطفاء: عُد. فليس هذا عوداً، بل هو انتهاء ونفاد. علاوة على ذلك: إنّ القرآن كما يتعامل مع الحياة كأمر وجوديّ لها رسل وملائكة، فكذلك يتعاطى مع الموت، إذ له ملَك معيَّن وملائكة مخصَّصون. ولو كان الموت نهاية الحياة فلا معنى لبعث رسل وملائكة تقوم بالقبض والتوفي.

أجل، يذكر (سبحانه) أنّه يرسل ملائكة لتهب الرزق لكل ما يتّسم بالحياة، حتّى إذا ما انقطع ذلك انعدمت الحياة. ولكن القرآن يتعاطى مع الموت

(١) الفجر: ٢٧ ـ ٣٠.

كمسألة ما فوق فقدان الحياة، فالموت نوع من الحياة وضرب من الانتقال وتنوّر حياتي.

الإماتة تشبه ولادة الطفل وخروجه من بطن أُمّه، فهو باستبداله وضعاً بآخر استبدل حياةً بأُخرى، لا أنّه كان في حياةٍ ما ثمّ سلبت منه تماماً.

تدلّ مجموعة هذه الآيات التي رصدناها على أنَّ للإنسان ما بين الموت والقيامة نوعاً من الحياة، أُطلق عليها ـ فيما بعد ـ بالحياة البرزخية.

الدنيا والبرزخ والقيامة

ينقل القرآن في آيةٍ أُخرى على لسان أهل القيامة (كلّهم أو بعضهم) ولا سيّما على لسان المذنبين، قولهم: «ربّنا أمتّنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروجٍ من سبيل»[1].

وإذا كان الإنسان يغطّ بعد الموت بسبات طويل وعميق ثمّ يحيا في القيامة فقط، لكان ينبغي لأولئك أن يقولوا: ربّنا أمتّنا مرّةً واحدة وأحييتنا مرّةً واحدة (بدلاً من اثنتين).

ثمّ ألا ينطبق مدلول الآية مع وجود عوالم ثلاثة: عالم الدنيا والطبيعة؛ وعالم البرزخ؛ وعالم القيامة؟ فعندما يغادر الإنسان هذا العالم إلى البرزخ بالموت، يعدّ ميّتاً في هذه الدنيا وحيّاً حسب البرزخ. وعندما ينهض في القيامة فكأنّه ـ وقد أُحيي فيها ـ كان ميّتاً في البرزخ.

---

(١) غافر: ١١.

الروح في القرآن

بالإضافة إلى ما مرَّ، يمكن الاستناد إلى آيات الروح في القرآن ودلالتها على الحياة بعد الموت.

إن من ينكر مجيء الروح في القرآن ينبغي أن يقال له: وكيف تنظر إذن إلى هذه الآيات؟

علينا أن نعرف بدءاً علامَ نطلق كلمة «روح»؟ [أي: ما هو الروح؟].

إنَّ لفظ الروح يعيننا بذاته؛ لأنّه استخدم في القرآن وإن لم يقتصر استعماله فيه ـ على الروح وحده ـ بل أُطلق أيضاً على مجموعة من الحقائق هي جميعاً من سنخ الروح. فالقرآن يطلق الروح على مجموعة الحقائق غير الجسميّة [غير المادّية] كـ«الوحي» و «روح القدس» و«الأمر»، لكيفيتها غير الجسمانيّة.

والوجه المشترك في إطلاق وصف الروح على جميع هذه الحالات والأُمور أنّها لم تنشأ في هذه الدنيا، بل جاءت من محل أرفع وعالم أسمى، وهي حتّى عندما تظهر في هذه الدنيا، فإنَّ منشأها من هناك، ثمّ جيء بها لهذه الدنيا؛ يقول تعالى: «ونفخت فيه من روحي»[1].

والآن إذا أردنا أن نغضّ الطرف عن هذه الآيات، ولا نهتم بلفظ الروح وبلغة الروح، فهل يمكن أن نستنبط ممّا مرَّ معنا (من آيات) أنَّ ماهيّة الموت هي الانتقال؟ إذا كانت ماهيّة الموت [بلحاظ القيدين السابقين] هي الانتقال

---

(١) الحجر: ٢٩.

وأنّها حياة بعد هذه الحياة، فللإنسان أن يُقسم أنَّ هذا الجسد ميّت، ولا يمكن أن يقال له إنّه حيّ. ثمّ إنَّ القرآن الذي يتحدّث دوماً عن الرفات؛ يرجع ليقول إنَّ هذا الجسد حيّ؟ وهذا أمر جليّ وطبيعيّ[1].

نتبيّن إذن أنَّ القرآن يتحدّث عن حقيقة [حيّة غير الجسد] لأي واحد أن يطلق عليها ما يشاء، أمّا القرآن فيسمّيها النفس تارة والروح تارة أُخرى. وهو يطلق عليها اسم «الروح» لأنّ لها بُعداً ما وراء جسميّ. ويطلق عليها «النفس» لأنّها تعبير عن الإنسان ذاته، لأنَّ الأصل في معنى النفس هو الذات. فحين تقول جاءني زيد نفسه، تريد أن زيداً هو الذي جاء وليس خادمه أو وَلده أو اسمه فقط، بل هو بنفسه. لهذا السبب يقال للروح «نفس» حيث عبَّر القرآن عن تلك «الذات» البشرية بالنفس [أي أن الإنسان يساوي في الواقع نفسه].

إنَّ الذات الواقعيّة؛ والشخصيّة الحقيقيّة للإنسان تُعرف بهذه التي يعبّر عنها القرآن: «نفختُ فيه من روحي». أمّا البدن فهو عارية كالآلة وشيء يشبه اللباس[2].

إشكال الكفّار وجواب القرآن

توجد آية في القرآن تلوتها ـ عليكم ـ من قبل، يمكن الاستفادة منها في

---

(١) يعود كل هذا التأكيد الذي يوليه المحاضر للروح وانَّ الإنسان يتقوّم بالروح أو النفس، إلى تيّار نشط في الثقافة الإيرانيّة آنذاك كان ينكر وجود الروح ويذهب إلى أنها مما نفذ لثقافة المسلمين عن طريق الفلسفة اليونانيّة [المترجم].

(٢) نقول لباس لأنّه يعجزنا تعبير آخر.

هذا المجال. نقرأ في سورة «السجدة» حكاية عن الكافرين، قوله تعالى: «وقالوا أإذا ضللنا في الأرض أإنّا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربّهم كافرون»[1]. وفي بعض الآيات أخذ الكفّار من تفتّت العظام وتهرّئها ذريعةً للإنكار، كما في قوله تعالى: «وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال مَن يحيي العظام وهي رميم»[2]. في حديثهم تذرّع بفناء الشخصيّة وانعدامها؛ فهم يتساءلون: وكيف يعود المعدوم ويُخلق من جديد؟

والذي يبدو أنَّ فرق الآية من سورة «السجدة» عن غيرها من الآيات، أن جلّ استناد الكفّار في الإنكار يعود إلى الفناء والانعدام لا إلى عودة الحياة إلى الجسد الذي تهرّأ تراباً والعظام التي صارت رميماً. هم يقولون إذا ضللنا في الأرض: أي صرنا فناءً وعدماً فكيف نخلق من جديد ونحن عدم!

بماذا يُجيب القرآن؟ في المواطن التي تذرّعوا فيها بتهرؤ الجسد إلى ذرّات وتحوّل العظام إلى رميم، تحدّث إليهم القرآن عن قدرة الله في جمع هذه الذرّات وإحيائها من جديد.

ولكنّهم يحتجّون هنا بفناء الشخصيّة وانعدامها، والقرآن يردّ عليهم بجواب يبدو غير متسق مع الإشكال ظاهراً. هم يقولون: «أإذا ضللنا في الأرض أإنّا لفي خلقٍ جديد» فيردّ عليهم بقوله: «قل يتوفّاكم ملك الموت الذي وُكِّل بكم»[3].

هم يقولون: كيف نحيا وقد صرنا إلى الفناء والعدم، أي كيف يعاد المعدوم

---

(١) السجدة: ١٠.

(٢) يس: ٧٨.

(٣) السجدة: ١١.

ـ بلغة الاصطلاح ـ. ويردّ عليهم: إنّكم على خطأ فأنتم لم تُعدموا بل أخذكم ملك الموت الموكّل بكم. ومكمن خطئكم أنّكم ظننتم أن هذا الذي ضاع هو أنتم. ولو فرضنا أنّ هناك شيئاً ضلّ في الأرض وضاع، فلست أنت، بل إنّك ذلك الشيء الذي قبضه ملك وأخذه، ومن دون هذا التفسير لا يتسق الجواب مع الإشكال.

تمّ بحثنا في هذه النقطة فعلاً؛ وإلى أن نشرع ببحث آخر.

المداخلات

سؤال: لا تتسم خلايا جسمنا والموادّ التي تدخل في تشكيله بالثبات، وعندما يتمّ يوم القيامة الاتصال بين الروح والجسد، فمع أيّ من هذه المواد يتمّ ذلك؟

السؤال الثاني: هل إنّ ارتباط الروح بالجسد في القيامة حالة مطلقة؛ وهل إنّ ما نقوله في بعض الزيارات: «مؤمن بإيابكم» أو رجعة الإمام الحسين (عليه السّلام) للحياة وارتباط روحه ببدنه؛ يشبه ذلك الارتباط الحاصل في القيامة بين الروح والجسم أم أنّه شيء آخر؟

الأستاذ مطهري: لهذين السؤالين صلة عامة بموضوع بحثنا الكليّ، ولكن لا شأن لهما ببحثنا لهذا اليوم الذي دار حوله نظر القرآن بوضع الإنسان في الفترة بين الموت والقيامة.

يجب أن نبحث في السؤالين بشكل منفصل. وطبيعيّ أنّ ما أثير فيهما هو من المشكلات، ولا سيّما السؤال الأوّل. فمنذ القديم وهذا السؤال يطرح: إذا كان

مقرَّراً أن يحشر الإنسان ببدنه، فبأي بدنٍ يُحشر؟ ببدنه الذي مات فيه أم بكل ما كان جزءاً من بدنه؟ يتناول الإنسان من الطعام بمقدار جبل أحد ـ يزيد عن ذلك أو يقلّ ـ وقسم من هذا الغذاء صار جزءاً من بدنه، وقسم لفظه للخارج. وإذا أردنا أن نحسب ما تناوله الإنسان وما دفعه بشكل فضلات وما تناوله مجدّداً ـ ربّما قام العلماء بمثل هذا الحساب ـ لبلغ هيكل الإنسان مبلغاً عظيماً قد لا تبلغه أضخم الحيوانات في الدنيا.

هذا سؤال مطروح منذ القِدم، والجواب عليه ليس سهلاً؛ وأستميح السائل عذراً أن نؤجل البحث في هذه المسألة إلى محلّها.

يتكرر فحوى السؤال الأوّل في السؤال الثاني، وفيما تطلق عليه الشيعة «الرجعة» أو إحياء «عُزير»، فهل يتمّ ذلك بهذا البدن أم بغيره؟ الأمر هنا أسهل لأنَّ الإحياء فيه لا يرتبط بالقيامة بل بشيء آخر.

ليست الرجعة ـ كالمعاد ـ من ضروريات الإسلام. فلو أنكر أحدهم القيامة لا يعدّ مسلماً أصلاً. أمّا الرجعة فليست كذلك، فمن يعتقد بالرجعة يقول إنّها من ثوابت مذهب الشيعة وضرورياته.

لقد سُئل المرحوم الشيخ عبد الكريم عن شريعت سنكلجي* الذي كان ينكر الرجعة، فكأنّه أجاب: كلّا، إنّها ليست من ضروريات الإسلام، وربّما قال:

---

* هو محمّد حسن شريعت سنكلجي (١٨٩١ ـ ١٩٤٤) عني بالتفسير، وأثارت أفكاره في إيران ضجّة كبيرة، وقد مال الدارسون لاتجاهه الفكري، إلى أنّه وقع تحت تأثير المدرسة السلفيّة المتشدّدة وميراثها الفكري المتمثّل بالحنبليّة وأفكار ابن تيميّة، كما تحدّثت بعض التحليلات عن تأثّره بالمدّ الوهابي مُباشرة. [المترجم]

ليست من ضروريات الشيعة أيضاً.

ولكن مع ذلك، قد لا نجد بين علماء الشيعة من ينكر الرجعة. على أن الذين يؤمنون بها هم على أصناف؛ فمنهم مَن يؤمن بكيفيّتها على طريقة المحدّثين، وهؤلاء يقولون إنّها مثل القيامة تماماً، إذ يبعث الأموات أحياءً. وبعضهم ـ ومنهم المرحوم الفيض الكاشاني[1] ـ يعتقد أنّها تقع بكيفيّة أُخرى.

وثمّة فريق يمتنعون عن التفسير والتعليل، ويكتفون بالإيمان بها، للخبر، ويرون أنفسهم غير معنيّين بالحديث عن كيفيّتها.

أمّا الفيض الكاشاني فيقارب الرجعة بنظير ما يتحدّث به علماء الأرواح اليوم. وبغض النظر عن صوابية ما يتحدّث به علماء الأرواح، فإنّ منطقهم يقوم على ما يلي:

كثيراً ما يتفق لأحدهم أن يحدّث وهو في اليقظة، عن رؤية روح الميّت وحضورها بشكل شبح أو جسم خاصّ رقيق يختلف عن هذه الأجسام. وإذا رفضنا كلام هؤلاء، فأهل المكاشفة نقلوا الكثير منه، فكثيراً ما حدّثوا عن رؤية أرواح المؤمنين في حالة خاصّة من المكاشفة، إذ هي تأتيهم وتتحدّث إليهم.

ذكرتُ مرّة من المرّات أنّ المرحوم السيّد جمال الكلبايكاني كان ينقل من هذه القضايا الشيء الكثير، ولقد كان رجلاً استثنائياً وتقيّاً حقّاً. وعندما سألت وَلده حدّثني بما كان شاهداً عليه، فقال: نادى عليٌّ والدي بعد أداء صلاة الليل،

---

(١) للفيض الكاشاني بُعدان، وبتعبير آخر حياتان، فهو من جهة محدّث فقيه قد يكون في حديثه وفقاهته سطحياً جدّاً أحياناً، وهو من جهةٍ ثانية حكيم وفيلسوف.

وقال: اذهب وانظر هل مات الشيخ محمّد حسين[1]؟ قلت: وكيف؟ قال: اذهب وابحث في الأمر. عندما ذهبت للسؤال رأيت أنّ الشيخ قد توفيّ في الليلة نفسها وفي اللحظات ذاتها التي أخبر بها والدي. ولكن كيف حصل ذلك؟ قال أبـي: كنت في قنوت صلاة الوتر عندما جاءني المرحوم آقا ضياء في حالة خاصّة، قلت له: إلى أين تذهب؟ قال: لقد توفّي الشيخ محمد حسين وأنا ذاهب لتشييع جنازته.

وهناك الشيء الكثير من هذا النظير ممّا نقله أهل المكاشفة. وفي أحاديثنا وأخبارنا نقولات كثيرة جدّاً، لا أدّعي أنّ جميعها صحيحة، ولكنّها بلغت حدّاً من الكثرة لا يمكن ردّها بأجمعها.

سأتحدّث لكم عن مثال من ولادة الزهراء (سلام الله عليها)، فعندما حلّت ساعة ولادتها امتنعت نساء مكّة من مساعدة السيّدة خديجة (سلام الله عليها) في أمرها، فحضرت عندها أربع نسوة لإعانتها. سألتهن، فأجابت إحداهن: أنا حوّاء؛ والثانية: أنا آسيا؛ والثالثة: أنا مريم، وهكذا. لقد تـجلّت هـذه النسـوة وظهرت أرواحهن بأبدان مثاليّة في هذه الدنيا المادّية.

وإذا كان صحيحاً ما يدّعيه علماء الأرواح اليوم، ففي ذلك تعضيد علمي وتأييد لما ذكره أئمّة الدين أو أولياء العرفان وأهل المكاشفة.

ثمّة جماعة ـ مثل المرحوم الفيض الكاشاني ـ يعتقدون بحصول الرجعة في المستقبل، لكن لا بمعنى أنّ الأموات يُبعثون أحياء من قبورهم، بل بمعنىً

---

(١) المرحومان آقا ضياء العراقي والشيخ محمد حسين الأصفهاني كلاهما من العلماء المبرّزين، والفترة بين وفاتهما اسبوع واحد.

خاصّ فحواه أنَّ عدداً من الأرواح تظهر في هذه الدنـيا، وذلك بـالمعنى الذي أشرت إليه.

وثمّة جماعة أُخرى ـ مثل المرحوم شاه آبادي وآخرين ـ يـعتقدون أنَّ كثيراً من المواطن التي ذكر فيها القرآن الملائكة عنى بها الأرواح، فما تحدّث به القرآن عن مجيء الملائكة لنصرة المؤمنين في بدر، كان في واقعه تعبيراً عـن هذه الأرواح.

هم يقولون: إنّ الملائكة الأربـعة آلاف الذيـن ذكـرهم القـرآن، لنـصرة المؤمنين في بدر كانوا أُناساً [أرواحاً بشرية] رجعوا إلى هذه الدنيا[١]، ولكـن رجعتهم بمعنى الظهور في هذا العالم من عالمٍ آخر[٢]. وأنا أعتقد بـصحّة هـذا الرأي.

نخلص إلى أن الرجعة تفترق عن المعاد، فهي أوّلاً ليست مسألة قـطعيّة ثابتة تماماً كالقيامة، وثانياً: تختلف كيفيّة الرجعة عن كيفيّة القيامة. ففيما صرَّح القرآن أنّ القيامة هي حشر من القبور، تراه لم يذكر مثله بشأن الرجعة؛ وإن كان لا يُستبعد أن يتمّ بهذا النحو أيضاً.

السؤال الثالث: كيف يمكن التوفيق بين الآية: «وَمِن ورائهم برزخ إلى

---

(١) لا سيّما أنَّ القرآن ذكر أنّ هؤلاء أُرسلوا لتقوية قلوب المؤمنين وتثبيتها لا لممارسة النصرة عمليّاً.

(٢) لم يحدّد القرآن تعريفاً معيّناً للملائكة مطلقاً ولم يوضّح ما هي هذه القـوى. فـالملائكة فـي القـرآن تتطابق تارة مع قوى الطبيعة، وتشمل تارةً الملك المقرّب مثل جبرئيل، وتعني ثالثة موجودات في هذه الدنيا مخفيّة عن أعيننا هي ـ على حدّ تعبير المعاصرين ـ موجودات ذات بعدين أو ستّة أو سبعة أبعاد، لاندري! وُتطلق أحياناً على الأرواح التي تظهر في هذا العالم.

يوم يُبعثون » وما قيل لمؤمن آل ياسين: « قيل ادخل الجنّة » إذ نعرف أنَّ هذه الجنّة تأتي بعد البرزخ، لا سيّما أنّه يُفهم من فعل الأمر « ادخل » الفوريةَ والمباشرةَ ؟

الأستاذ مطهري: لا يتحدّث القرآن عن جنّة واحدة فقط بل عن جنّات، بل يضيف بعضها إلى صفة فيقول « جنّة الخلد » و« جنّة عدن ». كما يحدّثنا القرآن عن « جنةٍ » هي « جنّة الله » وهذه فوق بقيّة الجنان.

وما يفهم من القرآن أنّ الجنّة ليست تعبيراً عن مكان يختصّ بالآخرة. بل نقل الفريقان الشيعة والسُنّة: « القبرُ إمّا روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حُفر النيران »[1]. والآيات تصرِّح أنَّ القبر هو البرزخ، والبرزخ هو القبر نفسه.

---

(١) بحار الأنوار، ج٦، ص٢٧٥.

الفصل الثالث

هدفيّة الخلق في القرآن

هدفيّة الخلق في القرآن

(١)

دار بحثنا في الجلسة السابقة حول ماهيّة الموت بنظر القرآن. وتقرّر أن نبحث مجموع الآيات في هذا المجال لنستشفّ منها الرؤية القرآنيّة العامّة للموت وما بعد الموت وللقيامة، بصرف النظر عمّا إذا كان بمقدورنا أن نهضم منطق القرآن في هذا المضمار أم لا. فالذي يبدو أن منطقنا جميعاً ابتداءً هو أن نعرف موقف القرآن ورؤيته، بيد أنّا لا نلبث أن نصاب بالآفة التي تمليها الطبيعة البشرية، حيث ينصرف الإنسان لعرض موقفه الخاص الذي اختاره على أساس انتخاب مجتزأ لبعض آيات القرآن وليس مجموعها.

نودّ ألّا نفعل ذلك إن شاء الله، وحيثما وصلنا إلى طريق مسدود نذعن لما جاء في القرآن ونسلّم به.

عندما كنت أسأل السيّد الطباطبائي بشأن بعض مسائل المعاد وما شابه، كنت أراه يمرّ على بعض الآيات بإجمال. وكان يوضّح ذلك بقوله: في الحقيقة ليس أمامنا في بعض الموارد أي سبيل غير أن نسلّم لمقاصد القرآن الواقعيّة؛

فالمطلب (الفكرة) غير منكشف لي بذلك القدر، بحيث تتملّكني حالة أشعر معها أنّه يتحتّم التسليم بمقاصد القرآن.

كانت خطّتنا منذ البداية أن نستعرض الآيات التي تناولت ماهيّة الموت، حيث استعرضنا أغلبها أمامكم في الجلسة السابقة. ومنهجية بحثنا وإن كانت لاتقوم فعلاً على استعراض الروايات في الموضوع، إلّا أني سأُشير إلى رواية عن الإمام أمير المؤمنين (عليه السّلام) استدلّ فيها بالقرآن.

وبهذه الإشارة، لا نخرج عن منهجنا وننتقل من القرآن إلى الروايات، بل نبقى فيه لأنّ الرواية تضمّنت الاستدلال بذات الاستدلال الذي نريد ممارسته.

ذكرنا أيضاً ما يفيد من مجموع آيات القرآن أنّ الموت بشكل عام هو عمليّة استيفاء سواء للسعداء أم للأشقياء. فالآيات تعبّر عن الموت بـ «التوفي» وهو الاستيفاء وقبض الشيء وأخذه كاملاً، لأنّ الفعل مُشتق من مادّة «وفى».

في القرآن آيات كثيرة تدلّ على هذا، منها: «الله يتوفّى الأنفس حين موتها»[1] أو: «قل يتوفّاكم ملك الموت الذي وُكّل بكم»[2]. وهذا التعبير القرآنيّ يكشف بذاته عن ماهيّة الموت التي تعني الأخذ والقبض. وكلمة «النفس» الواردة في القرآن تعني بالعربية الشيء بذاته. فعندما نريد أن نقول: (هذه الخشبة بذاتها) نقول: «هذه الخشبة نفسها»، وحين نقول: «جاءني زيد نفسه»، نعني أنه جاء هو بعينه لا شيء آخر.

وعندما يريد القرآن الحديث عن ذلك الشيء الذي يؤخذ من الإنسان

---

(١) الزمر: ٤٢.

(٢) السجدة: ١١.

بالموت يعبَّر عنه بـ«النفس» لأنَّ الذات الواقعيّة للإنسان بنظر القرآن هي نفسه.

ممّا ذكرناه كذلك أنَّ هناك آيات كثيرة تحدّثت عن وجود الحياة للإنسان بين الموت والقيامة. بعضها تحدّث عن السعداء وبعضها عن الأشقياء.

مثال ذلك ما تحدَّث به القرآن في موطنين، أحدهما أصرح من الآخر، يقول تعالى فيه: «ولا تحسبنَّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياءٌ عند ربِّهم يُرزقون، فرِحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم»[1]. فالآية تدلّ صراحة على أنّ هؤلاء فرحون بما آتاهم الله الآن لا بما يريد أن يعطيهم في المستقبل، وهم مستبشرون بمن سيأتي من بعدهم وينال الحظوة ذاتها[2].

والآية تشير إلى أن القرآن يذهب حقّاً لوجود حياة بعد الموت مع أن لا أحد يساوره الشكّ في أنّ هذا الجسد قد مات وبلي. بيدَ أنَّ القرآن لا يريد أن يقول بأنَّ أفواه هؤلاء مفتوحة وهم تحت التراب، فيصبّ فيها الحليب والعسل، بل يقول إنّهم مرزوقون «عند ربّهم».

وكذلك حال مؤمن آل ياسين الذي قال بعد قتله أو موته: «ياليت قومي يعلمون، بما غفر لي ربّي وجعلني من المكرمين»[3].

وثمّ كثير من الآيات لا نعود لتكرارها.

---

(1) آل عمران: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(2) الآية وإن كانت تخاطب النبيّ في الظاهر إلّا أنّ المعنيّ بالخطاب هي الأمّة، وهذا كثيراً ما يحصل في الخطابات القرآنيّة.

(3) يس: ٢٦ ـ ٢٧.

حديث الإمام عليّ (عليه السّلام)

سأقرأ عليكم رواية لأنّها تشتمل على آيات لم أذكرها. ففي تفسير النعماني بسند عن الإمام أمير المؤمنين (عليه السّلام) أنّه استدلّ بهذه الآية وهو يقول: «يقول الله تعالى: يوم يأتِ لا تكلّم نفسٌ إلّا بإذنه فمنهم شقيٌّ وسعيد، فأمّا الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق، خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض...؛ وأمّا الذين سُعِدوا ففي الجنّة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلّا ما شاء ربّك[1] يعني السماوات والأرض قبل يوم القيامة، فإذا كانت القيامة بدّلت السماوات والأرض».

أشرنا فيما سبق إلى أنَّ القرآن يتحدَّث عن جنّات لا عن جنّةٍ واحدة. والخلود في لغتنا المتداولة هو الدوام من دون نهاية؛ ونحنُ وإن كنّا نفهم من الخلود الأبديّة أحياناً، غير أنّها ليست كذلك في الأصل اللّغوي. وبهذا لا تناقض بين الخلود ووجود القيد في آخرها. يقول تعالى: «خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض» وليس في الآية تناقض؛ بل هم باقون في النار ما دامت السماوات والأرض.

إنّ ما يستنبطه الإمام أمير المؤمنين من الآية أنَّ الجنّة والنار اللّتين يذكرهما القرآن ويدومان «ما دامت السماوات والأرض» موجودتان قبل يوم

---

(١) هود: ١٠٥ ـ ١٠٨.

القيامة. «فإذا كانت القيامة بدّلت السماوات والأرض». فالقيامة تبدأ بالانقلاب الكوني.

ثمّ يقول: ومثله: «ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون»[1] وهي الآية التي ذكرناها في الجلسة السابقة، ثمّ يقول: «وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة ومثله قوله: النار يُعرَضون عليها غدوّاً وَعَشيّاً» وتمام الآية في سورة المؤمن: «وحاق بآل فرعون سوءُ العذاب، النار يُعرَضون عليها غدوّاً وعشيّاً»[2].

وَثَمَّ كثيرٌ من الروايات تذكر عرض النار على أهل البرزخ، وأنَّ ما يتجرّعونه من عذاب النار، هو من عرضها عليهم، وكأنّهم يحسّون بها عن قرب.

يقول القرآن بعد ذلك: «ويوم تقوم الساعة أدخِلوا آلَ فرعون أشدّ العذاب»[3]. وإذا لم نقل أنَّ هذه الآية تتحدّث صراحة عن العرض على النار قبل القيامة، فهي تفعل ذلك بالإيماءة والإشارة، ثمّ يدخلون يوم القيامة إلى النار ليذوقوا أشدّ العذاب.

وما يستدِلّ به الإمام أمير المؤمنين هو أنّه لا غدوّ ولا عشيّ في القيامة، بل الصباح والمساء مرتبطان بمرحلة ما قبل القيامة. يقول (عليه السّلام): والغدوّ والعشيُّ لا يكونان في القيامة التي هي دارُ الخلود، وإنّما يكونان في الدنيا، وقال الله في أهل الجنّة: «ولهم رزقهُم فيها بكرةً وعشياً»[4] والبكرة

---

(١) المؤمنون: ١٠٠.

(٢) المقصود بالآل أتباع فرعون، وهم من شدّة قربهم إليه صار لهم حكم الأهل.

(٣) المؤمن: ٤٥ـ٤٦.

(٤) مريم: ٦٢. والمراد بالجنّة هي جنّة البرزخ وليس جنّة القيامة.

والعشيّ إنّما يكونان من الليل والنهار في جنّة الحياة قبل يوم القيامة، وقال الله تعالى: «لا يرون فيها شمساً ولا زمهريراً»[١].

ثمّ يستدلّ بهذه الآية التي أشرنا إليها مراراً: «ولاتحسبنَّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياءٌ عند ربِّهم يُرزقون، فرحين بما آتاهُمُ الله من فضله».

هذا آخر استدلالنا بالآيات التي تشير إلى أنَّ للسعداء والأشقياء حياةً بين الموت والقيامة. ولما كانت بعض الآيات قد تحدّثت عن السعداء وبعضها عن الأشقياء، وبعضها عبَّرت بـ«توفّي» التي تشمل الناس بأجمعهم مرّة واحدة، فمن الواضح أنّ ذلك لا يسوّغ لنا القول بوجود فئة متوسّطة بين الأشقياء والسعداء يصير مآلها إلى الإهمال ولا يكون لها حياة كالفئتين المذكورتين آنفاً. وبلغة الاصطلاح: لا معنى للقول بالفصل هنا.

والذي يُستنبط من القرآن إجمالاً:

أوّلاً: أنّ هناك حياةً ما بين الموت والقيامة.

ثانياً: سيحدث عند قيام الساعة انقلاب كونيّ مدهش نعجز عن تصوّره، يشمل جميع ما نعرفه من شمس ونجوم وكواكب وأرض بجميع ما فيها من جبال وبحار. يتحدّث القرآن عن هذا الانقلاب الذي يكون بداية للقيامة، بأُسلوب خاصّ.

ثالثاً: يُفهم من الآيات والروايات أنّه لا يُصار للحساب الكلّي التّام قبل القيامة في عالم البرزخ، ولكن يكون للأفراد فيه حظّ من الثواب والعقاب[٢].

---

(١) الدهر: ١٣.

(٢) يتّسم هذا المقطع من كلام الأستاذ بالاضطراب النسبي. [الناشر]

استدلال القرآن على القيامة

للقرآن مجموعة استدلالات على القيامة ينبغي بحثها لمعرفة طبيعة المنطق والأساس الذي تقوم عليه. وربّما كانت بعض هذه الاستدلالات لرفع الاستبعاد فقط. فالمنكرون يستبعدون والقرآن ينكر عليهم ذلك. نقرأ على سبيل المثال: «وضرب لنا مثلاً وَنسي خلقه قال مَن يُحيي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرّة»[1]. فلا تنطوي الآية على أكثر من رفع الاستبعاد والاستناد للقدرة الإلهية المطلقة ـ وكأنّها تريد أن تردّ عليهم ـ: لا معنى لعجبكم في مقابل القدرة الإلهية الكاملة وبإزاء ما شاهدتموه أوّلاً من النشأة الأُولى.

تتقدّم مجموعة أُخرى من الآيات إلى ما هو أبعد من رفع الاستبعاد؛ تريد أن تقول أنّ هذا الذي يحصل [في القيامة] ليس أمراً جديداً بل هو نفسه نظام الموت والحياة المشهود لكم. هو ليس شيئاً جديداً لم تشهدوا له مثالاً من قبل. فربّما أنكر الإنسان إمكان ما لا يراه، بيدَ أنّه إذا رآه يقول بوجوده. يقال: أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه.

هذا النمط من الآيات يذكّر الإنسان على الدوام بالموت والحياة [الذي يشاهده باستمرار] أو بحياة الأرض مجدداً بعد موتها، أو بنشأة الإنسان نفسه وتطوّرات حياته.

ثمّة مجموعة أُخرى من الآيات أودّ عرضها اليوم، يأخذ نمط الاستدلال

---

(١) يس: ٧٨ـ ٧٩.

فيها شكل الأدلّة الكلاميّة والفلسفيّة. سأتلو عليكم الآن واحدة من هذه الآيات الخمس أو الست الموزّعة في سور: المؤمنون، الجاثية، الدخان، ص والأنبياء؛ حيث يقول تعالى في سورة «المؤمنون» بعد آيات البرزخ التي توفّرنا على ذكرها: «أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً وأنّكم إلينا لا تُرجَعون. فتعالى الله الملِكُ الحقّ لا إله إلّا هو ربّ العرش الكريم»[1].

تنطوي الآية على الاستفهام الإنكاري وهي تأخذهم على ظنّهم الباطل.

ومفهوم الآية: إن كنتم لا ترجعون إلينا، كان خلقكم عبثاً؛ وهل تحسبون أنّا خلقناكم عبثاً؟

هذا استدلال من قبل الله لإثبات القيامة، فهو (سبحانه) الذي وضع أساسه.

وفحواه: هل تؤمنون بالله أم لا؟ يقول للفريق الذي يؤمن بالله: إذا آمنتم أنّ الله خلقكم وتنكرون القيامة، فإنّ خلقكم سيكون عبثاً. «فتعالى» و«جلّ» عن هذه النسبة «الله» المولى «الملك» صاحب القدرة والسلطان[2].

إنّ جميع الأبعاد [اللحاظات] في الله لا تدع إمكان أن يكون الخلق عبثاً، وأوّلها قدرته اللامتناهية؛ فقد يقوم الإنسان بعمل عابث بسبب قدرته الناقصة. إذ كثيراً ما يشرع بعمل ثمّ يصير للعبث بسبب العجز.

أمّا الله فهو «الملك» صاحب القدرة المطلقة، وهو «الحقّ»؛ الثابت الذي

---

(١) المؤمنون: ١١٥ ـ ١١٦.

(٢) المَلِك من مادّة «مُلك» والمُلك تعني القدرة والسلطان. كلمة «مَلِك» من أسماء الله لجهة أنّ أزمة العالم بتمامه ومِقوَد كافّة الأشياء بيد قدرته، ولا تكون الأمور جميعها إلّا بمشيّته وإرادته.

لا سبيل في ذاته لأي باطل ونقص[1]. فكأنّه يريد القول أنّه حقّ وخلقه حـقّ أيضاً؛ فذو الحق حقّ. أمّا أنتم فتقولون أنَّ الخلق عبث وباطل (حيث استخدم «الباطل» بدلاً من «العبث» في آية أُخرى) ولا يصدر عن الحق إلّا الحـقّ لا الباطل والعبث، لأنَّ العبث يساوي الباطل وكلاهما لاينشآن عن الحق.

يقول تعالى: «لا إله إلّا هو» . فـقد يـقال : ربّـما كـانت هـناك مـوانـع ومعوّقات، كأن يكون هناك قدرة وإلهٌ آخر ، مثلما هي عليه حكاية الخير والشرّ في الفلسفات والأديان الثنويّة. والجواب: ليس ثَمَّ معبود سواه، والربّ مـعبود دائماً، لذلك جاءت كلمة «الربّ» بعدها في قوله: «ربّ العرش الكريم»[2].

يقول في سورة الدخان: «إنَّ هؤلاء ليقولون إن هي إلّا موتتنا الأُولى وما نحن بمُنشرين».

وقد بحثنا الموتة الأُولى في الجلسة السابقة عند قوله تعالى: «ربّنا أمتّنا اثنتين وأحييتنا اثنتين»[3].

فالذي يستفاد من القرآن أنَّ للناس موتتين بعد هذه الحياة: الأُولى تفضي بالإنسان إلى عالم البرزخ؛ ثمّ يأتي الانتقال من البرزخ إلى القيامة ليكون بنظر القرآن موتاً وحياةً معاً؛ إذ يعبّر عن الانتقال من حياة إلى أُخرى بالموت.

---

(١) حقَّ يحقُّ، ثبت يثبتُ وهو مرادف للوجود. والحقّ المطلق معناه الوجود المطلق الذي لاسبيل للعدم إلى ذاته.

(٢) ليس العرش جسماً أو مكاناً خاصّاً بل هو مقام من مقامات الربوبية. وأنّى يطلق في القرآن فـالمراد منه شأنٌ وصفة تكون بموجبها الأشياء جميعاً بيده، متمركزة عنده.

(٣) المؤمن: ١١.

نعود إلى الآية حيث لا يقرّ أولئك بسوى الموتة الأُولى، ويقولون: «فأْتوا بآبائنا إن كنتم صادقين». وقوله: «فأْتوا بآبائنا» مشعر أنَّ الأنبياء أخبروهم أنَّ آباءهم ليسوا أمواتاً بل هُم أحياء أيضاً. فاعترضوا بقولهم: «فأْتوا بآبائنا».

فردّ عليهم: «أهُم خيرٌ أم قوم تُبّعٍ والذين من قبلهم أهلكناهم إنّهم كانوا مجرمين».

وشاهد الاستدلال على القيامة بنفي العبثية في الخلق، الآية التي بعدها: «وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين، وما خلقناهما إلّا بالحقّ ولكنَّ أكثرهم لا يعلمون، إنَّ يوم الفصل ميقاتُهُم أجمعين»[1].

الفرق بين اللعب والباطل

يتّضح التفاوت بين اللعب والباطل بملاحظة هذا المثال: إنَّ فعل الطفل الذي نسمّيه لعباً هو حقّ وباطل معاً. فهو لعب من حيث أصل العمل، فإذا تأمّلنا ما يفعله الطفل كلعب الكرة مثلاً، لا نجد أثراً يترتّب عليه بل هو لغو وعبث، بيدَ أنّه ليس للطفل كذلك، لأنّ اللعب بحدّ ذاته جيّد بالنسبة إليه، وهو علامة نموّه الروحيّ والجسميّ.

ومن هنا يقال: ليس في العالم أي فعل باطل. فجميع الأعمال التي نَصِفها باللغو والباطل في هذه الدنيا، هي لغو وباطل نِسبيّ. وهذه حقيقة.

لقد اعتاد بعض الأشخاص أن يعبث بالمسبحة، وعندما تسأله عن فائدة

---

(١) الدخان: ٣٥ ـ ٤٠.

ذلك يُجيبك: لا شيء. وهذا صحيح، ولكن الذي يفعله ليس خالياً من الفـائدة تماماً. فلو نظرنا إلى العمل على أساس المنطق وسألنا صاحبه: إنّك إنسان عاقل ومنطقي، هل فكّرت بأثر هذه الممارسة؟ لأجاب بالنفي، فهو إذاً عمل عبثي. بيد أنّ هذا الفعل الذي لا يسوّغ على أساس العقل والمنطق، هو تعبير عن عادة يستشعر الإنسان الراحة بممارستها؛ فهي ليست عبثاً من جهة تلك القـوّة التـي تتأمّن راحتها بهذا العمل؛ بل اللغو بنظر تلك القوّة هو أن لا يكون وجود للفعل في مثل هذا الموقع.

والله ينفي عن نفسه اللعب، وأنّه لا يترتّب أثر وغاية وحقيقة لعمله وفعله. فليس الخلق كعمل الأطفال لا أثر له سوى اللعب واللهو.

وهذا تعبير عن ضرب من ضروب المنطق، إذ يذكر القرآن؛ إذا لم تكـن هناك قيامة، فإنّ الخلق لغو، ولكن مع فارق في الآيتين. فالمتعلّق في هذه هي خلق السماوات والأرض وما بينهما، حيث يلزم أن يصير خلقها لعباً ولغواً من دون القيامة. أمّا في الآية الأُولى [سورة المؤمنون] فالمتعلّق هم بنو آدم، إذ يلزم أن يكون خلق البشر عبثاً، من دون وجود القيامة.

وفي سورة «الجاثية» نـقرأ قـوله تـعالى: «أم حسب الذيـن اجـترحـوا السيّئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواءً محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون»[1].

إنّ المساواة بين العمل الصالح والسيّئ في معيار واحد هو حكم خاطئ.

---

(١) الجاثية: ٢١.

«وخَلق الله السماوات والأرض بالحقّ». إذن فمعنى ما يتصوّره أولئك من تساوٍ في النتيجة بين المؤمن ومن يجترح السيّئات، وبين العمل الصالح والسيّئ، هو أن لا يكون خلق السماوات والأرض بالحقّ بل بالباطل. والحال أنّ الله خلقها بالحقّ «ولتجزى كلّ نفسٍ بما كسبت وهُم لا يُظلمون»[1] وهنا ذكرت الغاية من الخلق، حيث تبلغ كلّ نفس ما كسبت، وهي في مصيرها هذا لا تظلم بالضرورة.

أمّا في سورة «ص» فيقول تعالى: «إنّ الذين يضلّون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يومَ الحساب، وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظنّ الذين كفروا فويلٌ للّذين كفروا من النار، أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتّقين كالفجّار»[2].

ولكي نستقصي جميع الآيات نشير إلى قوله تعالى في سورة الأنبياء: «وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين، لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنّا إن كنّا فاعلين» وقد بيّنا مفهوم اللعب. وما يريده القرآن أننا لو أردنا لعباً لما خلقناكم أنتم البشر وهذا العالم المحسوس حيث تكثر شكوكم في عملنا، بل كان بمقدورنا أن نتخذ اللعب في الملأ الأعلى حيث الملائكة موجودون «لو أردنا أن نتّخذ لهواً لاتخذناه من لدنّا إن كنّا فاعلين»، «بل نقذف بالحقّ على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل ممّا تصفون»[3].

هذا لون من المنطق في القرآن جاء في صيغة الاستفهام الاستنكاري،

---

(١) الجاثية: ٢٢.

(٢) ص: ٢٦ ـ ٢٨.

(٣) الأنبياء: ١٦ ـ ١٨.

حيث أرجع الأمر إلى استدلالنا وعقلنا وكيف نفصل فيه. فهل نظنّ الله عابثاً، لاعباً وباطلاً؟ هو ليس كذلك، فالقيامة إذن موجودة.

وما ينبغي توضيحه في كيفيّة هذا الاستدلال، هو طبيعة العلاقة بين عدم وجود القيامة وعبثية الخلق؛ وما معنى ما يذكره القرآن من أنَّ تفسير الخلق يكون بالقيامة فقط.

فالقرآن يخلص إلى تعليل خلق الإنسان بحشره، وتعليل إيجاد الكون جميعه بوجود القيامة أيضاً. والسؤال: لماذا؟

نظريّة أهل الكلام

للمتكلّمين بيان ذكروه في أغلب كتبهم المتداولة، ينسجم أكثر مع خلق الإنسان، ولا يكفي مطلقاً لتعليل خلق الكون برمّته. يقولون: للإنسان في هذه الدنيا إرادة واختيار وحرية، وأمامه الأعمال الصالحة والسيّئة معاً، وله أن يقوم بالأولى، وهذا حسن، كما بمقدوره أن يجترح الثانية، وهذا قبيح. والإنسان في هذا يختلف عن الحيوانات والنباتات والجمادات التي لا تعرف الحسن والقبح في الأشياء. ولهذا يقوم بعض الناس بالأعمال الصالحة في هذه الدُّنيا، فيما يقترف فريق آخرُ السيّئات. ولو لم تكن هناك قيامة لذهبت الصالحات والسيّئات هدراً، حيث يُهدر [حقّ] الصالحين ولا يبلغ المسيئون الجزاء؛ فيكون خلق الإنسان عبثاً. إذن لابدّ من القيامة ليلقى الصالحون ثوابهم والمسيئون جزاءهم، ولكي لا يكون خلق الإنسان لغواً وعبثاً، ولا سيّما أبعاده التي تنطوي على استعداد فعل الصالح أو السيّئ.

نقد نظريّة المتكلّمين

إذا عبّرنا عن المسألة بمثل هذا البيان، لزم أن ننظر إلى الآخرة كتابعٍ للدنيا. فنحن نقول: لأنَّ الإنسان مخلوق في الدنيا وهو يدرك الحسن والقبح، ولأنّ فريقاً يعمل الحسنات وفريقاً يقترف السيّئات، فقد خلق الله القيامة لئلّا تكون الحسنات والسيئات بكفّة واحدة في هذه الدنيا. أي إنَّ القيامة وجدت لتلافي النقص في العمل الدنيويّ للبشر.

والقول إنَّ القيامة أمر طفيليّ تابع، هو كلام غير صحيح لا يتّسق مع منطق القرآن ذاته، بل لا يتّسق أساساً مع قانون الخلق، لأنّ معناه أنَّ الله خلق تبعاً لهذه الدنيا عالماً بهذه السعة: «وجنّة عرضها السماوات والأرض»[1]. «خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض» بل إنَّ قسماً من الناس «خالدين فيها»[2] إلى لا نهاية.

معنى هدفيّة الخلق

ينبغي لنا أوّلاً أن ندرك مفهوم العبث واللعب والباطل عسى أن نستطيع إدراك مفهوم الآية. خذوا بنظر الاعتبار صِرْف خلق موجودٍ ما. أي موجود له استعداد أن يصير مخلوقاً وموجوداً، مثل صخرة ما لها إمكانيّة الوجود، وجدت بحيث يكون إمكان وجودها مقصوراً على وقتٍ معيّن، ثمّ تفنى هذه الصخرة،

(١) آل عمران: ١٣٣.

(٢) هود: ١٠٨.

فهل يعدّ خلقها عبثاً أيضاً لو لم تكن هناك قيامة؟

والأسئلة الآن: ما هو المقصود من العبث؟ ما المقصود من النقطة التي تقابل العبث؟ كيف ينبغي أن يكون الخلق كي لا يصير عبثاً؟ كيف ينبغي أن نفترض الخلق كي لا يكون عبثاً؟

وما أراه أنّ الفكرة يمكن أن توضّح بطريقين؛ وإذا كان لكم طريق ثالث فبيّنوه.

بعضهم قرّر الفكرة على النحو التالي: إنّ الخلق الذي ينتهي للبقاء ليس عبثاً، وإنّما العبث هو الخلق الذي يصير مآله للفناء. فلو أنّ موجوداً خُلق للبقاء، فهو باقٍ ويتلقّى الفيض من الله دوماً، فهذا وجود في مقابل العدم وهو ليس عبثاً. أمّا لو خلق الموجود ثمّ صار عدماً، دون أن يتلوه موجود آخر تكون بينهما صلة، بحيث يكون الأوّل مخلوقاً لبقاء الثاني وديمومته، فهذا هو العبث.

وعندما طبّقوا هذا التقرير مع الآيات صار المؤدّى: أنّ الخلق وُجد كي يرجع إلى الله، فالأشياء خلقت في هذا العالم لتعود إلى الله وتتصل بالأبديّة دون أن يطرأ عليها الفناء.

وما يتحتّم قوله ـ وفق هذا الدليل ـ إنّ الكون بتمامه يسير صوب الأبديّة، ولا يطرأ الفناء على أي شيء، وجميع ضروب الفناء نسبية، والكلّ بما فيه الإنسان يرجع إلى الله، كما يمكن استنباط ذلك من القرآن الكريم.

لقد خلقت الأشياء في هذا العالم كي تطوي مراحل كمالها، وتدرُّجها في طريق الكمال هو نفسه رجوعها إلى الله، وبقاؤها ببقائه.

تبيّن في ضوء هذا أنّ ما تريده الآية [١١٥ من سورة «المؤمنون»] من

نفي العبث عن الخلق هو نفي العدم عنه، فقولها بنفي العبث والباطل مشعر بنفي العدم، فكل ما هو موجود حقّ، والوجود كلّه بقاء ودوام لنا جميعاً.

بيدَ أنَّ فريقاً آخر يذهب إلى أنّه ليس من الضروري أن تبقى الموجودات جميعاً ولا يفنى منها شيء مطلقاً؛ بل ربّما لا يمكن إثبات ذلك من خلال القرآن. وإنّما يقتصر الوجود الذي يبقى ويرجع إلى الله على الإنسان وأحياناً الحيوانات: «وإذا الوحوش حُشرت»[1]، فهذه زبدة الموجودات وهي التي تعود إلى الله. فمن خلال الترابط بين النظام العام لعالم الوجود والتكوين، تنتهي حركات هذا النظام إلى هذه الموجودات [الإنسان وبعض الحيوانات] فهذه غاية الخلق وهي الباقية دوماً.

وبه يتّضح أنّ بقاء الإنسان وأبديّته هي الموجّه لخلقه، والإنسان بذاته يعلّل خلق بقيّة موجودات الكون. وبذلك لا شيء خُلق عبثاً، لأنَّ لكلٍّ حكمة وفائدة، وآخر الفوائد ونتيجة الآثار هي بقاء الإنسان في الأبديّة والدوام.

وليس من الضروري أن نقصر أمر البقاء على إنسان هذه الأرض، بل تضمّ الحالة كلّ موجود من الكواكب الأُخرى لها الاستعداد على البقاء الأبديّ. نحنُ نجهل أنظمة الكواكب الأُخرى، بيدَ أنّها موجودة لكي تتحرّك في المسير التكامليّ، وبالتالي تفرز هذه الطبيعة التكامليّة الموجودات ذات الاستعداد الأبديّ.

ليس وجود الشمس والقمر والأرض عبثاً إذن، بل هي بمنزلة المهد لهذا الموجود الذي ينبغي أن يتصل بالأبديّة.

---

(١) التكوير: ٥.

هذا نمط من التعليل لا تُستبعد صحّته يعلّل ما ذهب إليه القرآن من أنّـه لولا القيامة لكان الخلق لعباً وعبثاً وباطلاً؛ عالج الموضوع مـن خـلال الغـاية والغائيّة.

بيان آخر

ثمّة بيان آخر يقترب من صيغة البيان السابق، ولكن ربّما كان من ناحيةٍ أشمل منه وأسهل. ففي الصياغة الثانية لا حاجة لكي نطرح أوّلاً مسألة الأبديّة والعدم، بل نستند إلى حدٍّ ما إلى الوضع الموجود والمشهود. فـلو افـترضنا أنّ إنساناً عاقلاً ذا شعور وإدراك مهّد بمقدّمات لعمل ينطوي على أهداف محدّدة، ثمّ نقض تلك المقدّمات قبل أن تثمر، عندئذٍ نطلق على مثل هذه العـمليّة وصـف العبث وأنّها شبيهة باللعب.

سأوضّح الحالة من خلال مثالين، لنفترض أنّ رجلاً بدأ بحرث قطعة من الأرض وإعدادها للزراعة مع أنّه يعرف أنّه سيقدم بعد شهرين على بناء عـمارة في هذه القطعة أو يطرأ عليها تغيير لا يسمح باستغلالها زراعيّاً، ومع ذلك تـراه حرث الأرض وأعدّ البذر ثمّ زرعها مع أنّه يعلم أنّ هذه البذور لا تعطي حاصلها في دورة حياتها الطبيعيّة قبل ستّة أشهر. وبعد مضي شهرين جاء بمكائن الحفر وبدأ بتخريب ما زرعه لكي يشيّد العمارة مكانها. مثل هذا العمل يقال له لغو، لأنّ صاحبه يعرف أن تغييرات سوف تطرأ على الأرض تسبق إثـمار البـذرة، لذلك كان عليه أن يستثمر الأرض بعمل يعطي أُكُله بمدّة أقل تسبق التغييرات.

المثال الأفضل في هذا المضمار هو حال الجنين. فنحن نعرف أنّ الجنين

وهو في الرحم مزوّد بأعضاء وجوارح من قبيل العين، الأذن، جهاز التنفّس، اليد، الرجل وغيرها، مع أنّه لا يستفيد منها في دنياه داخل الرحم لأنّه يعيش حياةً نباتية هناك.

تُمضي الأجنّة دورة حياتها الجنينية في الرحم لمدّة تسعة أشهر، وبذلك من الحقّ أن يُسأل عن بواعث تزويدها بهذه الجوارح والأعضاء التي لا تتفتّح استعداداتها في ذلك العالم، لو أنَّ دورة هذا الموجود الطبيعيّة اقتصرت على الأشهر التسعة التي يمضيها في حياة نباتية داخل الرحم، فهو مثلاً لا يستخدم رئته في التنفّس حتّى مرّة واحدة، وكذلك بقيّة الجوارح والأعضاء.

فلو أنَّ دورة الحياة الطبيعيّة لهذا الكائن اقتصرت على هذه المدّة بحيث يموت وينتهي كلّ شيء بعد تسعة أشهر، لكان تزويده بهذه الأعضاء والجوارح عبثاً ولغواً وباطلاً.

والسؤال: ألا يريد القرآن أن يعبّر عن الحقيقة هذه، في قوله: «أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً وأنّكم إلينا لا ترجعون»؟ تماماً كما لو حكمنا على نهاية حياة الجنين بانتهاء فترة الحمل، من دون أن يكون ثمّة حساب للأجهزة والأعضاء والجوارح التي زُوِّد بها والتي تصلح لدورة حياة أُخرى، حيث يعدّ الخلق عبثاً بمثل هذا التصوّر؟

لو تصوّر الإنسان أنّه ينتهي في هذه الحياة، وبهذا البدن والأعضاء والجوارح، إذ ينتهي كلّ شيء في مدّة (٦٠ ـ ٧٠) سنة، فعندئذٍ يكون كمن افترض خلقه عبثاً. فوجود الإنسان ينطوي على أجهزة واستعدادات لا تتناسب مع هذه الدنيا (ولا أقول ضدّها) بل هي تتناسب مع حياة أُخرى بعد هذه الحياة؛

وتلك هي استعدادات ووسائل الأبديّة التي جُهِّز بها.

للإنسان فيما وراء هذا البدن المادّي حقيقة بسيطة، ولأن تلك الحقيقة بسيطة غير مركّبة فهي لا تقبل التجزئة.

والعدم بالأساس ليس جزءاً من التجزئة، بل ليس هناك وجود لعدم واقعيّ في العالم، فجميع العوادم في الدنيا هي تعبير عن تجزئة المركّبات وتغيير في الحالات. فالمركّبات تزول بتغيير الحالة، أي تزول صورة المركب من باب ما يطرأ على أجزائه من تغيير في الحالة.

والخطاب في القرآن للإنسان، ولو كان الأمر كما ظنّ من الاقتصار على الحياة الدنيا هذه، لما خلق الله الإنسان بل لكان وجود هذه النباتات والأحجار كافياً!

فلو فكّرنا بالصخور فليس لها حشر، بل كل ما جُهِّزت به يخلق بها الاستعداد لهذه الدنيا وحدها وليس أكثر. وهذه النباتات ليس لها حشر أيضاً لأنّ كلّ ما جُهِّزت به يؤهّلها لهذه الدنيا، وهي غير مستعدة لما هو أكثر، وبالتالي فإنّ مصيرها ينتهي في هذه الدنيا أيضاً؛ فقد طوت سيرها التكامليّ وانتهى كلّ شيء[1].

ولو لم تكن للإنسان قيامة، لكان معنى ذلك أنّه ينتهي في الخطوة الأُولى من خطّ الخلق، مع أنّ كماله لم يظهر في هذه الدنيا. ولازمة هذا الفرض، أن تكون الأجهزة التي ينطوي عليها الإنسان عبثاً لا طائل من ورائها. فكما أنّ الحياة الدنيا هي التعليل لخلق الأعضاء في الجنين، فكذلك الآخرة تعليل

---

(١) الوجود أفضل من العدم في كلّ الأحوال، فالوجود كمال.

للإنسان بما هو إنسان.

لقد خُلِق في الإنسان «المثال» (وهو ما يصطلح عليه بقوّة الخيال)[1] والعقل، كما خُلقت فيه عواطف سامية رفيعة للتوجّه إلى الله، واستعداد الاتصال بالحقّ (سبحانه)، وهذه الاستعدادات جميعاً هي لمحلٍّ آخر. ولو أُسدل الستار على الإنسان وانتهى كلّ شيء في هذه الدنيا، فكأنّ لجميع هذه الاستعدادات حكم اللغو والعبث.

وهذا الذي ذكرناه هو أفضل توضيح بدا لنا بشأن الآية: «أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً» ذات الصلة بالإنسان.

فالشيء الثابت الذي لا شكّ فيه بمنطق القرآن أنّ خلق الإنسان عبث لو لا القيامة. والآية تدخل في إطار معرفة الإنسان، فهي تلفت الإنسان لإنسانيّته، وإلى ما ينطوي عليه من الجواهر والاستعدادات الاستثنائية التي هي بمنزلة بذار لأبديّته. ولو قدّر للإنسان أن ينتهي في هذه الدنيا، لما وصلت تلك البذور لمرحلة الإثمار أبداً.

في ضوء هذه النظرية لا تكون القيامة طفيليةً تابعةً للدنيا، بل ستكون الدنيا مقدّمة للآخرة، كما جاء عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) قوله: «الدنيا مزرعة الآخرة». الدنيا منزلة من المنازل التي تنتهي إلى هناك. فالإنسان خُلق بنحو تكون الدنيا منزلاً من منازله ومرحلة من مراحله فقط، وهو ينطوي على أجهزة واستعدادات تبلغ من السعة حدّاً، لو أنّه كان للدنيا وحدها، لما خلق على

---

(١) وقوّة الخيال هذه هي غير قوّة التخيّل.

هذا النحو، ولأضحت تلك الاستعدادات التي جُهِّز بها عبثاً.

تظهر التجهيزات هذه في العالم الآخر؛ عالم البرزخ والقيامة. وفي الحقيقة إنَّ الشخصيّة الواقعيّة للإنسان وحقيقته وحقيقة جوارحه، هي تلك التي تبرز في القيامة. فبدنه الذي يرى في هذه الدُّنيا هو غطاء، وهو يعيش ضرباً من الحياةهي (مقارنة بالحياة في النشأة الأُخرى) كنسبة الحياة النباتية للجنين، إلى حياته الدنيويّة.

هذا ما بدا لنا، ولكم أن تتأمّلوا بالآيات. وشخصيّاً لم أرَ أحداً من الكبار مطمئناً تماماً إلى تفسيره لآيات المعاد، حيث يصلون في نهاية المطاف إلى مرحلة التسليم والتعبّد.

قلّة هم الذين يوجّهون الآيات جميعها طبقاً لذوقهم الخاصّ.

ومع أني لا أريد أن أصرّ على كلامي مئة بالمئة، لأنّ الأمر لايزيد على توضيح أتوفّر عليه أردت بيانه، ولكن مثل هذه الآيات موجودة في القرآن.

ولكم أن تتأمّلوا لتنظروا هل يمكنكم العثور على توضيح آخر لهذه الآيات أم لا؟

المداخلات

سؤال: روي أن حواراً جرى بين الإمام الرضا (عليه السّلام) والمأمون، فقد كان الإمام الرضا يحرّك مسبحة بين يديه، فاعترض عليه المأمون بأنّ هذا العمل عبث، فأجابه الإمام أنّه يردّد بعدد حبّات المسبحة ذكر «لا إله إلّا الله» أو ذكراً آخر، ومن ثمّ فإنّ تحريك حبّات المسبحة ليس

عبثاً. أريد أن تبدوا وجهة نظركم بهذه الرواية؟

الأستاذ مطهري: ما لم أرَ الرواية التي ذكرتها لا أستطيع أن أبدي رأيي فيها. فلعلَّ الإمام كان مشغولاً بالذكر مع نفسه فسأله المأمون عن فائدة الذكر، أو ربّما لم يكن المأمون ملتفتاً إلى أنّ الإمام بتحريكه لحبّات المسبحة كان بصدد التوفّر على عدد معين من الذكر، فاعترض.

لا أدري شخصيّاً ما إذا كان الإمام يعبث بالمسبحة فعلاً ثمّ علّل تصرّفه للمأمون على ما ذكرت. لذلك لا أستطيع أن أبحث في الرواية من دون رؤيتها.

ولكن مع ذلك، فليست الرواية على خلاف ما قلت. فقد ذكرتُ أنَّ ما نظنّه لغواً مطلقاً ليس كذلك بل هو لغو نسبي. على سبيل المثال تمارس واحدة من قوانا (كقوّة الخيال والوهم مثلاً) في أمثال هذه الأعمال إشباعاً، وهذه الممارسة لغو نسبي قياساً لعملٍ عقلاني يمكن أن نتدبّره في هذا الوقت ونقوم بإنجازه، ليأتي بثمار أفضل من الإشباع والراحة اللّذين عادت علينا بهما تلك الممارسة [اللهويّة] إذ ينبغي للإنسان أن يتبع عقله دائماً ولا ينقاد إلى ما تقتضيه العادة والطبع.

إن أي ذنب يجترحه الإنسان يكون نسبياً، فهو ذنب لجهة إنسانيّته، بيدَ أنّه ليس ذنباً من جهة حيوانيّته. فعندما يقترف الإنسان الخطيئة بجارحة من جوارحه، فهذه الجارحة تحصل على اللّذة وتبلغ كمالها باقتراف هذا الذنب، ولكن ماذا بالنسبة للإنسان كمركب ينبغي أن يتدبّره نظام معيّن؟ وماذا بالنسبة لمجتمع الإنسان؟ لاشكّ أنَّ الإنسان سيصير تعيساً وسيؤول المجتمع الإنساني

إلى السوء والانحدار.

ما أردت بيانه أنّ ما ذكرته [السائل] ليس مخالفاً لكلامي.

مداخلة بين المهندس بازركان والشهيد مطهري*

المهندس بازركان: توفّر كتاب «الطريق المطويّ» على ذكر الخلود في الجنّة والنار، حتّى لو لم يكن ذلك الخلود نهائياً إلى الأبد، فهو أبدي لا نهاية له بالنسبة إلى هذا الزمان. ومن جهة أُخرى ثمّة في القرآن: «من جاء بالحسنة فله عشرُ أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلّا مثلها»[1] فلو أنّ شخصاً قتل آخر، فهو يُجزى بما يساوي الضرر الذي ألحقه بالمقتول وأطفاله وزوجته والآخرين، إذ يذوق نفس عذاب الأفراد الذين تألموا للمقتول عمداً وبما يساوي مدّة معاناتهم، أما الخلود في النار فلا يعدّ كجزاء مساوياً للذنب.

ولو أنّي وهبت إنساناً عشرة آلاف تومان**، فإنّ الله يهبني بموجب الآية مئة ألف تومان وهذا مبلغ محدود، وعلى المنوال ذاته لو أنّ إنساناً فعل الخير أربعين عاماً في هذه الدنيا، فينبغي أن يجزى عوضها بأربعمئة سنة من الخير في تلك الدار، أمّا لو أساء أربعين عاماً، فلا يجزى في

---

* هذا العنوان من المترجم. وربّما كان من أهم مزايا الكتاب الذي بين أيدينا، كثرة المداخلات بين المرحومين مطهري وبازركان إذ كان الأخير يحضر محاضرة الأوّل ويصغي إلى ما يذكره الشهيد مطهري من الردّ على أفكاره حيال المعاد، ثمّ يبدي رأيه بما يقوله مطهري بأسلوب العلماء، وبأخلاقيّة الحوار. [المترجم]

(١) الأنعام: ١٦٠.

**التومان هو العملة الإيرانيّة المتداولة. [المترجم]

ضوء منطق الآية أكثر من ذلك.

والسؤال: لماذا لا يجري الثواب والعقاب على مثل هذه الشاكلة؟

هناك سؤال آخر: ذكرتم أنَّ القرآن تحدَّث عن ثلاث مراحل، هي: الموت والبرزخ والقيامة. وإذاكان عالم البرزخ توأماً للذة والألم، فلماذا لم يستفد القرآن من ذلك كعنصر لإنذار الناس وتخويفهم، ولو استفاد فإنّ نسبة الاستفادة لم تزد على الواحد من الألف قياساً لما تمّ في العقاب والثواب الاخرويين؟

الأستاذ مطهري: أنتم تؤمنون ـ وربّما كان ذلك نهجاً تستخدمونه باستمرار ـ أنّنا لو استنبطنا واقعيّة معيَّنة من القرآن، فإنَّ الأسئلة التي تُثار بعدئذ لاتؤثّر فيما استنبطناه. فلو أنا استنبطنا من آيات القرآن أو من آية واحدة منه على الأقل ـ كما تتفقون في ذلك معي تقريباً ـ وجود حياة تفصل بين الموت والقيامة، فلا يؤثّر في ثبوت هذه الحقيقة أنَّ القرآن لم يستخدمها كعامل إنذاريّ وتربويّ ولو لمرّة واحدة.

فالقرآن صرَّح بهذه الحقيقة، وأكثر ما لدينا أن نتساءل عن أسباب عدم توظيف القرآن لها كعنصر تربويّ وإنذاريّ، فلو فعل لكان ذلك أفضل من وجهة نظرنا. فان استطعنا تعليل ذلك بإجابة مقنعة فبها، وإلّا فإنَّ ذلك لا يغدو سبباً لننفض أيدينا عن الآيات، وأنتم بالذات لا تسمحون لنا بذلك.

علاوة على ذلك، فإنَّ القرآن قد فعل ما ذكرتموه؛ وكيف لم يفعله؟ فقد توفّر على ذلك ولكن بصيغة التبشير في قوله تعالى: «ولا تحسبنَّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياءٌ...» فليس أدلّ على الترغيب بالجهاد والتشويق

بالشهادة في فكر المسلمين من أن ينغمر الشهيد فوراً في النعمة والسعادة كما يدلّ عليه قوله تعالى: «ولاتحسبّن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً».

ففي عقيدة المسلمين يروح الشهيد مباشرة بعد قتله تلقاء تلك النعمة والسعادة، لا أنّه يُؤجّل ملايين أو مليارات السنين أو إلى أجلٍ مجهول لا نعرفه.

وهذا عنصر نفذ في نهج التربية الإسلاميّة. فأهل المنبر ينقلون دائماً عن بُرير بن خضير أحد أصحاب الإمام الحسين (عليه السلام) أنّه كان ليلة عاشوراء يتلاطف مع أصحابه ويضحك باستمرار، فلمّا اعترض عليه أصحابه أنّ هذه الساعة ليست بساعة هزل، ردَّ عليهم أنّه لم يكن طوال حياته من أهل الهزل، ولكنّه مسرور هذه الليلة، لأنّه يعرف أنّه ليس أمامه بعد سوادها غير الشهادة والارتماء بين أحضان الحور العين.

فالبرزخ إذن ترك أثره التربوي في روح المسلمين، والتاريخ يدلّ أنّ المسلمين بأجمعهم كانوا يعتقدون أنّه باستشهادهم يخطون نحو السعادة. ومن الجهة الثانية كانوا يعتقدون [أهل السيّئات والمعاصي] أنّ العذاب بانتظارهم بعد الموت مباشرة، وبالتالي فالجميع لم يكن ينتظر القيامة [التي لا نعرف متى تقوم] بل كانوا يؤمنون أنّهم صائرون إلى السعادة أو الشقاء بعد الموت مباشرة.

وهذا الايمان لم يأتِ إليهم من الخارج، بل لقّنهم به الإسلام، فهو يعود إلى مرحلة صدر الإسلام، ولم ينفذ إلى دائرة فكر المسلمين في القرن الثاني أو الثالث ليقال إنّه تسلل عبر تيّارات العرفان والتصوّف والفلسفة وما شابه.

ثمّ إنّ القرآن نطق بذلك. كما هو حال صاحب آل ياسين الذي قال فور موته: «ياليت قومي يعلمون، بما غفر لي ربّي وجعلني من المكرمين». كما قرأنا

في الجلسة السابقة قوله تعالى في سورة الواقعة: «فلولا إذا بلغت الحلقوم» فقد أشرنا إلى أنَّ للقرآن منطقاً بهذا الشأن نجهله ولم تكشف لنا ماهيّته. إذ ما هي العلاقة بين النفس والحلقوم والتراقي كما في آية أُخرى؟ نحن لا ندري، بيدَ أنّا نفهم من القرآن أنَّ النفس حين تصل هذه المرحلة فلا رجعة للإنسان ولا عودة إلى هذه الدنيا، بل يكون أمره قد انتهى.

يقول تعالى: «فلولا إذا بلغت الحلقوم، وأنتم حينئذٍ تنظرون، ونحنُ أقربُ إليه منكم ولكن لا تبصرون، فلولا إن كنتم غير مدينين، ترجعونها إن كنتم صادقين». ثمّ يقول مباشرة: «فأمّا إن كان من المقرَّبين، فروحٌ ورَيحان وَجنّة نعيم، وأمّا إن كان من أصحاب اليمين، فسلامٌ لك من أصحاب اليمين، وأمّا إن كان من المكذِّبين الضالِّين، فنُزُل من حميم، وتصلية جحيم، إنّ هذا لهو حقّ اليقين». فبعد الموت مباشرة يأخذ المقرّبون وضعهم الخاص، وكذلك أصحاب اليمين، وأصحاب اليسار أيضاً.

كما أنّ سؤال القبر وعذابه، هو إجابة عن سؤالكم. وبذلك إذا ذكرتم أنّه لم تتمّ الإفادة من وجود البرزخ كعامل تربوي، نقول تمَّ ذلك كما دلّت الشواهد المذكورة آنفاً.

وما يبقى موضع سؤال، هو: لو أنَّ موضوع سؤال القبر وضغطته هو فعلاً كما ذكر في الحديث من مجيء فتّاني القبر أو منكر ونكير، فلماذا لم تذكر جميع شؤون البرزخ في القرآن وفق هذه الصيغة؟ لا يضرّ ذلك، إذ أكثر ما يسمح به واقع المسألة أن نقول إنَّ القرآن لم يتوفّر عليها، ثمّ ننعطف صوب الأحاديث لنرى هل توفّرت عليها الأخبار القطعيّة المتواترة أم لا؟ فإذا لم تتوفّر على

ذكرها لا نقبلها [ويعني به: تفاصيل البرزخ لا أصل وجوده] وهذا ما لا يضرّ بأصل ما ذكرناه من إثبات أصل البرزخ.

وبذلك يتبيّن أنّه تمّت الإفادة من البرزخ كعامل تربويّ.

وأكثر ما يبقى أمامكم أن تعترضوا بالقول: لو كان عذاب القبر صحيحاً بالمعنى المذكور، فلماذا لم يتوفّر القرآن على بيانه؟ لنفترض أننا أيضاً لا نؤمن بضغطة القبر، فإنَّ ذلك لا يضرّ ببحثنا لهذا اليوم.

أمّا بالنسبة للسؤال الأوّل، فهو سؤال مهمّ جدّاً طرح قديماً وما يزال يطرح باستمرار. لقد طرحتُ السؤال في جزء من فصل «الجزاء الأُخرويّ» من كتاب «العدل الإلهي». توفّرت في ذلك الكتاب على السؤال الذيَ يطرح حول عدم تكافؤ الجزاء الأُخرويّ مع الذنب الدنيويّ لا من جهة المدّة، ولا من جهة الكيفيّة. فقد ذُكر بشأن الكيفيّة أن ذرّة من نار الآخرة تعادل جميع نيران الدنيا وتزيد عليها أضعافاً مضاعفة، ولو أنَّ حلقة من نار جهنّم سقطت على الأرض لأذابت الجبال. وربّما استفدنا هذا المعنى من القرآن ذاته، ممّا يدلّ على غياب التناسب بين الذنوب الدنيويّة والجزاء الأُخرويّ في كيفيّته ومدّته معاً.

لكم [المخاطَب: المهندس بازركان] منطق معيّن في مسألة «العدل والظلم» ذكرتموه في كتاب «الطريق المطويّ». ونحن نعتبر جزءاً من ذلك المنطق صحيحاً. أي إنَّ ما نردّ عليه هي طريقة المتكلّمين. فالمتكلّمون يبغون دائماً أن يقيسوا عدالة الله بعدالة أي حاكم دنيويّ، وإدارة الكون بإدارة الاجتماع الإنسانيّ، ومن ثمّ فهم بالضرورة يريدون أن يقيسوا الجزاء الأُخرويّ وفق الجزاء في هذه الدنيا.

وما ذكرناه في «العدل الإلهي» أنَّ الأمر لو كان كذلك، فلا معنى تقريباً للجزاء في القيامة، لا أنّه كثير في شدّته ومدّته؛ بل هو خطأ من الأصل!

فالقرآن يذكر وجوب الجزاء لهؤلاء كي تعلل حياتهم وتوجّه بذلك [أي يصير لها معنى]، أمّا وفق بيان المتكلّمين فيصير أصل الجزاء خطأً، وتصبح الدنيا أكثر توجيهاً من ذلك الجزاء. ولكن لماذا؟ نسأل بدورنا: لماذا الجزاء وما هي الحكمة منه في هذه الدنيا؟ لا تعدو الحكمة أحد أمرين، أوّلهما التشفي والتنفيس عن العقدة. فالذي وقع عليه الظلم يستريح بتفريغ العقدة. ولو بقي الذي وقع عليه الظلم يعاني من عقدته فسيتضرّر المجتمع. وما لم تفرّغ العقدة بالجاني والظالم فستفرّغ بغير الجاني.

وهذا المضمون العجيب يتضمّنه دعاء رسول الله في قوله (صلّى الله عليه وآله): «اللّهمّ اقسم لنا من خشيتك ما يحول بيننا وبين معصيتك، ومن طاعتك ما تبلّغنا به رضوانك، ومن اليقين ما يهوّن علينا مصيبات الدنيا، اللهمّ امتعنا بأسماعنا وأبصارنا وقوّتنا ما أحييتنا واجعلهما الوارث منّا، واجعل ثأرنا على مَن ظلمنا»(١).

الثأر والانتقام يصدران من قلب الإنسان إلى الخارج، ليُفرغ المظلوم عقدته بالظالم. قوله: «واجعل ثأرنا على مَن ظلمنا» يعني لا تجعله: «على غير مَن ظلمنا» وفيه أنّ الثأر يخرج في نهاية المطاف.

وإذا كان تفريغ العقد هو واحداً من أبعاد فلسفة الجزاء الدنيويّ، فلا مجال

---

(١) هذا الدعاء وارد في شهر شعبان ولكنه دعاء يحسن أن يقرأ في جميع الأوقات؛ إنني ألتزم بقراءته دائماً في القنوت وغيره.

لهذا الكلام في الآخرة، فبعد مليارات السنين، عندما يسعى كلّ إنسان للحصول على ذرة من السعادة لنفسه، مَن تراه الذي يفكّر بتفريغ عقدته على مَن ظلمه؟

الحكمة الثانية للمجازاة في هذه الدنيا هي مصلحة الحياة الاجتماعيّة. يقول تعالى: «ولكم في القصاص حياة يا أُولي الألباب»[1]. إذ ينبغي أن ينال المجرم جزاءه كي لا يطمع بالجرم. ومثل هذا الكلام لا موضوع له في الآخرة، إلّا أن يقال ـ والعياذ بالله ـ إنّ تلك التهديدات [الأخرويّة] صدرت كي تترك أثرها في هذه الدنيا ولا وجود واقعيّ لذلك العالم، وبالتالي يفترض أن يكون الوعد الإلهيّ باطلاً والعياذ بالله، وهذا ما لا حقيقة له.

لو شئنا أن نُعلّل الجزاء الأُخرويّ على الأساس الكلامي هذا؛ أي على قاعدة الحياة الاجتماعيّة في هذه الدنيا، فإننا لا نستطيع توجيه مدّته وشدّته وحدهما، بل لا يمكن تعليل أصل العذاب وتبريره. وبهذا المنطق أكون قد تقدّمت ـ في صيغة الاستشكال ـ خطوة أُخرى إلى الأمام.

ولكن للجزاء صورتان أُخريان أيضاً، أولاهما الجزاء التكويني؛ أي المتّصل بنظام الخلق والطبيعة. فالإنسان يقوم بعملٍ ما فيلقى جزاءه ويرى آثاره وتبعاته في هذه الدنيا. مثال ذلك تناول الإنسان للمشروبات [المسكرات] وقد نُهي عنها، وعندما يشرب يلقى الجزاء في هذه الدنيا حيث تظهر آثارها على أعصابه وكبده وأجهزته الأُخرى، ممّا تعرفونه أنتم السادة الأطباء أفضل منّي.

والإنسان يعتقد بشأن هذا الجزاء أنّه ينبغي أن يكون على قدر الذنب،

---

(١) البقرة: ١٧٩.

فجزاء الشراب ينبغي أن يكون بقدر لحظات تناول الشراب [هذا هو منطق البشر ولكن للجزاء التكويني منطقه الآخر الذي سيتّضح عاجلاً].

ومن الأمثلة أن يقال للإنسان لا تقترب من حافة الجبل، لأنّ لازم ذلك انزلاق القدم والسقوط في الهاوية. ولو افترضنا أن أحدهم عاند فاقترب من الحافة وسقط فتحطّمت عظامه، ثمّ جاء من يعترض بالقول: ليس ثمّة تناسب بين هذا الجزاء وهذا العمل، إذ لم يفعل الذي سقط من أعلى الجبل سوى أنّه تقدّم خطوة واحدة إلى الأمام، فهل جزاؤه أن تُحطَّم جمجمته وعظامه هذا التحطيم؟ نقول في جوابه: عندما يقال إن هذا جزاء تلك الخطوة فالمعني به رابطة العلّة بالمعلول. فعندما يقال لا تفعل هذا لأنّه يستتبعه هذا الأثر، فالأثر هنا مولود ونتيجة ضرورية محتمة لذلك العمل في نظام الخلق والتكوين، بحيث لا يمكن أن تنفك النتيجة عن العمل.

أجل، لو كان الجزاء من نوع الجزاء الاجتماعيّ، لكان هناك مجال للاعتراض، ولكن الأمر يختلف في الجزاء التكويني.

للقرآن منطق في الجزاء يعلو درجة على منطق الجزاء التكويني هذا. فالقرآن يرى أنّ عمل الإنسان نفسه هو جزاؤه الأُخرويّ.

يمكن أن يُعترض أنّه لا يمكن تعليل ذلك علمياً؟ حتّى لو كان الأمر كذلك فإنَّ القرآن صرَّح به، وربّما يأتي يوم يستطيع العلم أن يعلّل ذلك. وهناك من يعتقد بإمكانيّة تعليل ذلك وتسويغه.

صحيح أنّ القرآن يستخدم تعبير «الجزاء»، بيدَ أنّه يذكر في مواطن أُخرى، أنّ عملكم بنفسه هو جزاؤكم.

هدفيّة الخلق في القرآن

(٢)

أرغب أن أُخصّص أكثر وقت هذه الجلسة لجواب الأسئلة، لا سيّما وأنّه كان للسيّد... أسئلة قبل جلستين لم يوفّق لطرحها في الجلسة السابقة بسبب غيابه. سأتابع بحثي السابق بأفكار مختصرة ثمّ أترك المجال للسيّد السائل.

يدور بحثنا حول بعض الآيات القرآنيّة التي يحسن أن تتّضح لنا مفاهيمها ما دامت مذكورة في القرآن. ولهذه الآيات أربع صيغ تعبيرية في مجال البحث، فهي تعبِّر تارة أنّ هذا الخلق ونظام التكوين ليسا عبثاً. وتارة أُخرى تنفي اللعب عن ـ ربّ العزّة والجلال ـ وتعود في صيغة ثالثة لتذكر أن أساس الخلق لم يقم على الباطل وإنّما بالحقّ. فيما تذكر أحياناً أنَّ الخلقَ ليس عبثاً.

والقرآن يستدلّ في نفي العبث والباطل واللعب واللهو عن الخلق، بما نطلق عليه راهناً «المعاد» الذي يذكره القرآن بصيغ أُخرى تدلّ عليه.

إنّ أشمل تعابير القرآن وصيغه البيانيّة في هذا المضمار هو ما يذكره من أن مرجع كلّ شيء إلى الله. وكأنَّ الاستدلال القرآنيّ يتحرّك وفاق هذه الصيغة:

لو لم يكن منتهى كلّ شيء ومرجعه إلى الله فإنَّ هذا الخلق يكون عبثاً وباطلاً، فهو إذن لعب ولهو. وهذا في الواقع استدلال على المعاد من عرض وجود الله.

أمّا بعض الآيات فتذهب للاستدلال من المعاد على النبوّة في هذا المضمار، بعكس ما هو مألوف من الاستدلال من النبوّة على المعاد. فهي تستدلّ بحتميّة وجود المعاد لكي لا تغدو التشريعات والتكاليف التي جاء بها الأنبياء لغواً.

على سبيل المثال نحن نقول ينبغي أن يكون هناك ضمان تنفيذي للقانون الجزائي الذي يعدّ عقداً بالنسبة إلينا، كما نقول يتحتّم أن يكون هناك وجود لعالمٍ آخر لكي يكتسب التكليف موضوعه. بيدَ أنَّ ما نستفيده من كثير من آيات القرآن هو العكس تماماً، فمنطق القرآن يتحرّك بهذه الصيغة: مادامت عودة الجميع ومرجعهم إلى الله، ومادامت هذه العودة هي واقعيّة موجودة، فيجب إذن أن تكون هناك نبوّة كي تضطلع بهداية البشر وإرشادهم لما هناك.

وهكذا صار المعاد أساساً للنبوّة، لا النبوّة أساساً للمعاد. والمهمّ الذي ينبغي أن نبحث فيه هو كيف يكون الخلق عبثاً وباطلاً إذا لم ترجع الأشياء إلى الله؟

قد يبادر أحدهم للقول: إنّه يؤمن بالله وأنّه (سبحانه) هو الخالق، ولكن نهاية الخلق هو الذي نراه أمامنا، فنظام الكون مُشيَّد على أساس أن تنبثق الأشياء ثمّ تفنى وتعدم وتمحى تماماً من صفحة الوجود لتأتي أشياء أُخرى، وهكذا.

لا فرق بين أن نقول انَّ الأشياء تُعدم بتمام المعنى أو أن نقول أن ما يعدم

هو صورتها وشكلها مع ثبات مادّتها وبقاء أصلها، فالمهم هو نفي المعاد والعودة إلى الله. فالأشياء موجودة على نحو مؤقت، وهذه المؤقتات موجودة، فلماذا يكون وجودها عبثاً؟ فالنباتات والجمادات والحيوانات والبشر موجود، وإن كان لمدّة محدَّدة [وبالتالي لا معنى لرمي الوجود والخلق بالعبث].

من الثابت أنَّ هذا البحث يرتبط بمبحث الغاية والغايات المعروف. فعندما ينصّ القرآن على أنَّ الخلق يعدّ عبثاً من دون الرجوع إلى الله، فهو يريد أن يقول: ما دامت الغاية مفقودة فالخلق عبث إذن.

ومن القرآن نفسه يمكن أن نفهم أنَّ المعاد هو غاية الخلق ، فالجميع راجع إليه. وإذا لم يكن المعاد، فستكون هذه مقدّمة ليس لها نتيجة.

والآن سأسوق بحثاً مختصراً حول الغاية لننظر كيف نبلغ حلّ المشكلة من خلال ذلك.

الغاية الفاعليّة

لو قلنا أن شيئاً هو غاية لشيء آخر؛ أي إنَّ «ب» غاية «أ»، فمعنى ذلك أنَّ «أ» هو لـ«ب»؛ وبمعنىً أدقّ أنَّ «أ» هي نحو «ب» فحقيقة «أ» أنّها نحو «ب» بمعنى أنّ تمام «أ» لـ«ب»؛ ويتحتّم أن يكون «ب» حتّى تنتهي «أ» ، إذن «ب» متمّمة لـ«أ».

والغاية تنسب للفاعل تارة وللفعل أُخرى. وعندما ننسب الغاية للفاعل فمعناه أننا نسأل الفاعل عن دافع (وغاية) فعله. على سبيل المثال لنا في أفعالنا محرِّك ودافع وهدف يحرِّكنا؛ وفي فواعل مثلنا ثمّة أمران، الأوّل: أن تكون

أنفسنا في حركة صوب الهدف. الثاني: أن يكون فعلنا لشيء معيّن.

نحن إذن نتّسم بالنقص، وغاية عملنا بنظرنا أنّه مكمّل لوجودنا، بحيث لو لم ننطوِ على هذا النقص لم نتحرّك صوب تلك الغاية. لكم أن تأخذوا أيّ غاية من الغايات أو هدف من الأهداف، فستجدون أنّه يخضع لتلك القاعدة. فأنت تفتقر لشيءٍ تسعى للحصول عليه. وهذا معنى الغاية الفاعليّة.

والأمر الثابت أنّه عندما تكون هذه الغاية، فينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار فاعلاً ناقصاً يتحرّك صوب التكامل.

الغاية الفعليّة

أحياناً لا تعنينا غاية الفاعل بل نتّجه لغاية الفعل فنتساءل ـ مثلاً ـ ما هي الغاية من هذا الفعل؟ فما يعنينا ليس الفاعل بل الفعل ذاته؛ لماذا انبثق وما الهدف الذي يصبو إليه. نتساءل مثلاً عن هذا الفراش؛ لماذا وجد؟ وما هي الفائدة منه؟

بيدَ أنَّ الإنسان عندما يتحدّث عن غاية الفعل في أشياء من قبيل الفراش والأُمور الصناعيّة فليس هناك غاية واقعيّة، لأنّه ليس للفراش غاية أصلاً، وكل ما هناك هو غاية الفاعل.

وعليه تطلق غاية الفعل في المواطن التي يكون الفعل بطبيعته متحرّكاً نحو هدف، مثل النبات الذي أوّل ما يشقّ الأرض، يتحرّك نحو النمو والكمال. وهذه هي غاية الفعل.

والثابت أنَّ من الخطأ أن نستخدم الغاية بمعنى غاية الفاعل بشأن الله (سبحانه). فالله الذي عرّفنا نفسه غنيّاً مطلقاً صمداً لا يداخله فقر ولا حاجة، لا

معنى أن نتساءل عن طبيعة الغاية التي يجنيها لذاته من إيجاد الخلق. وكلّ ما يبقى في هذا المضمار أن لا مفهوم للخلق غير الجود مطلقاً. فالمخلوقات لم تخلق كي تحقّق نفعاً للخالق، بل لتبلغ كمالاتها الممكنة.

أمّا أنَّ هذا فرض؛ وكيف يمكن تصوّره فتلك مسألة أُخرى. ولكن المسألة غاية في الوضوح بالنسبة للموجودات ذاتها، إذ الغاية في خلق أي موجود هو كماله الممكن له، وحركته صوب ذلك الكمال.

هدفيّة الخلق

نتبيَّن في ضوء ما مرَّ أننا عندما نؤمن بوجود غاية للخلق، فليس معنى ذلك أنَّ الأشياء تتحرّك من دون هدف وبلا نظام. فالكمال الذي تبلغه الأشياء لم يصبها على نحو المصادفة المطلقة، بل الأشياء وهي في بداية حركتها إنّما تتحرّك صوب ذلك الكمال.

لقد استخدم الدكتور.... تعبير «التكامل الموجّه». وهذه بحدِّ ذاتها مسألة من وجهة النظر العلميّة؛ فهل هذا التكامل الذي يقوله العلم للأشياء تصادفيّ تماماً؟ فهل راحت الخليّة الأُولى التي انبثقت في هذا العالم تتحرّك في هذا الاتجاه وذاك على أساس الصدفة من دون جهة تتحكّم في سيرها، وإنّما هي المصادفات ـ وحسب ـ التي انتهت بها إلى الوضع الموجود؟ أم أنَّ هناك إلى جوار تلك العلل التصادفيّة والصراع والتنافس قوّةً خفيةً في عمق ذات هذه الموجودات ـ لا يمكن تعريفها ـ تجرّها إلى كمالها الذي ينبغي أن تنطوي عليه، بحيث تضعها تلك القوّة على خط التكامل مهما كانت الأوضاع، وتسوقها لهدفها

الكماليّ أيّاً كانت الشروط التي تتقلّب فيها؛ وهذا ما يسمّى بأصل «التكيّف مع البيئة» الذي يؤمن به داروين أيضاً؟

نقول: إنَّ «التكيف مع البيئة» كلام جيِّد، ولكن كيف؟ إنَّ للبيئة وضعاً خاصّاً ثمّ يأتي هذا الموجود الحيّ لكي يتكيّف معها. فهو يتكيّف في عين الوقت الذي يحكي وجود قوّة داخليّة في ذاته، تسوقه حتّى مع هذه الشروط، نحو هدفه. هذه القوّة توجد له وضعاً تكون حركته نحو هدفه وكماله ممكنة في تلك الأوضاع والشروط؛ تماماً مثل الإنسان الاجتماعيّ والسياسي الذي يصبو لهدف معيّن، ولكن تراه يتكيّف مع المحيط مهما كانت الأوضاع. بيدَ أنَّ التكيّف لا يعني التلوّن بالمحيط تماماً بحيث يتّجه أينما اتّجه، بل يعنيَ أنّه يستفيد من الأوضاع الموجودة لبلوغ هدفه، فهو يتفاعل مع المحيط أخذاً وعطاءً ويبذل جميع مساعيه للتحرّك صوب هدفه.

لقد قيل لداروين في عصره: إنّك تتحدّث عن قاعدة «التكيّف مع البيئة» كما تتحدّث عن أصلٍ ماوراء طبيعيّ؛ أي أنّه بالغ في أصالة تلك القوّة الحياتية الداخليّة الهادفة في الموجودات حتّى قيل له: كأنّك تتحدّث عن أصل ماورائي.

والآن كيف نقرّر ما ذهب إليه القرآن من أن لا شيء في الخلق والتكوين عبث وباطل مادامت كلّ الأشياء ترجع إلى الله، بحيث لو لم يكن المعاد وهذه العودة لله، لغدا كلّ شيء عبثاً وباطلاً من دون هدف؟

سأعرض ما بدا لي من دون أن أجزم أنّ الأمر على هذه الشاكلة تماماً.

نفى القرآن العبثية عن الخلق إنساناً وكوناً، وكذلك فعل حكايةً عن المؤمنين، في قوله تعالى: «إنَّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل

والنهار لآيات لأولي الألباب، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكّرون في خلق السماوات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلاً»[١].

في آيات أُخرى تحدّثت عن المعاد، ذكر القرآن أنّه (سبحانه) لم يخلق «السماوات والأرض وما بينهما لاعبين»، بل خلقهما بالحق، وبالتالي فإنّ مرجع الأشياء جميعاً؛ ومرجعكم أيضاً إلى الله.

الظاهر أنّ القرآن يريد أن يعطينا هذا الدرس: لو أنّكم تأمّلتم باطن الأشياء، ونظرتم للإنسان على الأخص وما ينطوي عليه من مواهب، فإنّ خلقه سيكون عبثاً لو أنَّ نهايته ختمت في هذه الدنيا، بأن يفنى ويصير عدماً بالموت! ولكن كيف؟ الأمر كما ذكرناه في مثال الجنين، فهو يعيش في الرحم حياة أشبه بحياة النبات وهو مجهّز بما يؤهّله لتلك الحياة، بيد أنّه مع ذلك مزوَّد بأجهزة أُخرى ليست ضرورية لحياته النباتية.

للجنين عيون وآذان وأرجل وأيدٍ وغيرها. ولو كان النظام العام لخلق الجنين يفضي بانتهاء دورة حياته في الرحم لصارت هذه الأجهزة عبثاً. فهذه الأجهزة تشير لتجليات أُخرى، وأنَّ هذه الأعضاء ستعبِّر عن تجليها الواقعيّ في محيط آخر، تؤدّي فيه العين وظيفة الرؤية والأذن السمع وهكذا.

ما يريد أن يقوله القرآن في الحقيقة أنّ ثمّة في صميم خلقتكم وذاتيتها عالم ما بعد الموت، فأنتم الآن تنطوون على وجودٍ برزخي وأُخرويّ بالقوة، واستعداد الرجوع إلى الله موجودٌ في الأشياء جميعاً. ولو لم تكن هذه العودة لما

---

(١) آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١.

كان الخلق هكذا، بل لاكتسب شكلاً آخر.

كأنَّ القرآن يريد أن يقول: إنّكم ترون جانباً من وجودكم ولا تنتبهون إلى الجانب الآخر. إنّكم ترون وجودكم الذي يتحرّك بهذا الاتحاه وتظنون أنّه ينتهي في هذا المنحدر، غير ملتفتين إلى أنَّ لهذا الانحدار حركة صعوديّة أُخرى وعودة إلى الله كامنة فيه.

ولا محلّ للفرض الذي ذكرناه في قولنا: «إذا لم يكن الوجود على هذه الشاكلة لَخُلِقَ بشكل آخر» إذ لا وجود لشكل آخر مفترض؛ هو محال. يتحتّم إذن على الكون في أي شكل خُلق أن يعود إلى خالقه ويرجع إلى الأصل الذي انبثق عنه.

إنَّ قوله تعالى: «أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً وأنّكم إلينا لا ترجعون»[1] يريد أن ينبهنا لوجودنا. فلو لم تكن هذ الرجعة لله لما كنّا نـحنُ نـحنُ، ولمـا خُلقنا. ففي ذاتية وجودنا استعداد وقوّة لهذا الرجوع.

بالنسبة لي أستطيع أن أقول: إنّها المرّة الأُولى التي أتأمّل هـذه الآيـات وأتدبّر بها، ولا أجزم بما ذكرته بشأن هذه المجموعة من الآيات، حتّى أتبيّن ماتتمخّض عنه.

يذهب بعضهم للقول أنَّ ما يقصده القرآن بهذا الشأن: أنّه لو كانت نـهاية الوجود عدماً، لكان الخلق عبثاً. فليست نهاية الوجود عدماً، وهـذه الأعـدام ـ وهي أعدام نسبية ـ تنتهي إلى غاية ثابتة ودائمة يعبّر عنها القرآن بـ«الحق» أي

---

(١) المؤمنون: ١١٥.

الأمر الثابت الدائم. ولو كان مآلكم إلى العدم دون وجـود لهـذه الغـاية الثـابتة المستديمة، لكان خلقكم عبثاً.

ينبغي للوجود أن [يتكامل، أي] يمضي إلى وجود أكمل؛ من الموت إلى حياة أكمل. وبذلك يهدف القرآن إلى نفي العدم عن غاية الوجـود، وخـطأ مـا يخيل لنا من مضي الموجودات نحو العدم، فما يُخال لنا أنّه عـدم ليس عـدماً واقعيّاً، بل لايصير أي شيء عدماً، وكلّ الأشياء باقية.

إنَّ أي مرتبة ينمو إليها الموجود ويبلغ فيها درجة من الكمال، فإنَّ هـذا الكمال لا يتبدَّد بل يبقى بقاءً لا يؤول إلى الفناء أبداً.

ما طرحته اليوم جاء مختصراً ومتناثراً، ويحسن بـي أن أعـود بـعد ذلك للموضوع كي أستكمله.

المداخلات

سؤال: يرجع سؤالي الأوّل إلى الروح حيث ذكر الشيخ مطهري أنَّ مـا يُستنبط من مجموع آيات القرآن هو ـ تقريباً ـ الاعتقاد بـوجود الروح، وأنَّ هذا الاعتقاد واجب ضروري للمسلم كي يستطيع أن يؤمن بالمعاد أو يستدلّ عليه.

وسؤالي: لو أن جهودك انتهت فعلاً لإثبات ضرورة وجود حدّ وعـامل فاصل بين الموجودات الحيّة والجمادات، ثمّ وفّق العلم في يـوم مـن الأيّام لإزاحة الستار عن هذه المسألة ـ وبتعبير آخر ـ أثبت عدم وجود هـذا العـامل، فسـينهار عـندئذٍ الأسـاس الذي شـيّدت عـليه جـميع

استدلالاتك، حيث تلوح في الأفق اليوم إمكانات تحقيق هذه النتيجة، فلقد سمعت مؤخراً أنّهم استطاعوا إيجاد حالة موجود حي وإن كان على مستوىً بسيط جدّاً.

ثمّ هل هذه الروح التي تفصل بين الجمادات والكائنات الحيّة هي الروح الإنسانيّة ذاتها، أم إنّك تؤمن بروح للنباتات وأُخرى مستقلّة للبشر؟

وبشأن الآية التي قاربت الموت بالرقدة واليقظة، إذ يموت الإنسان ثمّ يحيا كما يحصل عندما ينام ثمّ يستيقظ، فإنّ النوم هو ظاهرة جسميّة بالكامل من وجهة نظر العلم. أجل قد لا نستطيع توضيح ماهيّة بعض الأُمور على حقيقتها؛ بيد أن ذلك لا يدلّ على عدم معرفة ذلك الشيء. ففي الطاقة الكهربائية مثلاً، نحن لا نعرف حقيقة الكهرباء تماماً، بيد أنّا نعرف جميع خواصّها ونتحكّم بها وهي في متناولنا.

من وجهة نظر الطب يبدو أمراً عاديّاً أن ينام الإنسان، ومع ذلك يقوم بنشاط جسميّ مادّي فيزيائي. وعلى هذا المنوال يصحو الإنسان من نومه. ولو زرقنا دماً من بدن إنسان استيقظ للتو من نومه، في بدن إنسان مستيقظ لنام الثاني. ومع أنّ هذه العمليّة ممكنة، ولكنّنا لا نستطيع أن نفسّر حقيقة الأثر الذي تتركه هذه الممارسة المادّية على المخ.

سؤالي الآخر يرتبط بالمثال الذي شبّهتم فيه بين الجنين، وهذا العالم، ثُمّ المقارنة التي تمّت بين هذا العالم وعالم البرزخ أو المعاد. فقد ذُكر أنّ للجنين في تلك النشأة أعضاء وأجهزة لا يستفيد منها، ممّا يدلّل على وجود نشأة أُخرى خلقت لها تتمثّل بهذه الدنيا. ثمّ ينعطف التمثيل إلى الإنسان في هذه الدنيا، إذ ذكرتم أنّه ينطوي على أعضاء لا تنفعه في هذا العالم، في حين نرى جميع أعضاء بدننا وأجهزته تعمل في هذه الدنيا،

أي أن لها استعمالاً وفلسفة في هذه الدنيا. وربّما استطعنا أن نستفيد منها للدلالة على وجود الله وما ينطوي عليه الخلق من هدف وتخطيط متقن. وسؤالي كيف يتمّ هذا التشبيه بين ما نراه من استخدام جميع الجوارح والأعضاء في هذا العالم، وبين ما ذكرتموه من أن بعضها يبقى كامناً كي يلبّي في المستقبل احتياجاتنا الروحيّة ؟

المسألة الثالثة ترتبط بالتناسب ما بين الجزاء والعمل، فقد عرض لها المهندس بازركان بسؤال أجاب عنه الشيخ مطهري، مع أنّ المهندس بازركان تناول الإجابة عنها إلى حدٍّ ما في كتابه «الطريق المطويّ» أيضاً. وبالنسبة للشيخ مطهري، فقد توفّر على الإجابة مفصّلاً في كتابه «العدل الإلهي» بيدَ أني أرى أن ذلك الجواب ليس مقنعاً أيضاً.

فقد ذكر أنّ الجزاء يكون إمّا لاعتبار الآخرين أو لتشفي المتضرّر من الأذى الذي نزل به، ولما كان لا معنى لهذين الدافعين بالنسبة لجهاز التكوين ولله، فإذن كلاهما لا يصحّان، بل لا معنى لما نذهب إليه من وجوب وجود تناسب مع الجزاء الدنيويّ، لأنّ منشأ هذا الكلام خطأ، فذلك الجزاء شيء آخر له صلة بالتكوين. ثمّ ضرب مثلاً للإنسان الذي نحذره من الاقتراب من حافّة الوادي بيدَ أنّه يعاند، ثمّ يسقط ويتهشّم رأسه، وعندئذٍ يعترض متذرّعاً أنّ هذا الجزاء والسقوط المروع في عمق سبعين متراً في الوادي لم يكن يتناسب أبداً مع لحظة عناد. إذ كان من المناسب مثلاً أن يسقط في عمق مترين فقط!

ورأيي أن هذا المثال غير صحيح، وتعليل ذلك أنّ مُوجد الوادي والمشرّع هما اثنان وليسا واحداً، ولو كان واحداً لصحّ الاعتراض. فالذي أوجد الوادي هو الطبيعة أو الله، أمّا الذي مارس النهي فهو أحد

أفراد البشر، أب أو أمّ مثلاً. أمّا لو كان الخالق والناهي واحداً لصحّ الاعتراض عليه بالمفارقة بين الفعل والجزاء، ولكان من المعقول أن يقال له: كان الأولى أن تجعل عمق الوادي أقلّ.

ولهذا السبب بالذات تجد أنّ الاحتياطات الأمنية هي التي تدرأ تلك الأخطار.

أمّا في الجزاء الأُخرويّ فإنّ الخالق هو الله؛ والسؤال: وفق أي اعتبار ينبغي أن يُعاقب الذي يقترف الذنوب عدّة سنوات في هذه الدنيا، عقاباً أبدياً هناك؟

مسألة الثواب [الأبديّ] محلولة على أساس كرم الله وجوده، وهي ليست موضعاً للاعتراض، ولا نريد أن يكون أقل من ذلك، ولكن الاعتراض يرد على العقاب الأبديّ.

الأستاذ مطهري: يرتبط السؤال الذي تفضلتم به بتصوّر الروح، ونحن سنبحثها بشكلٍ مستقلّ. ولكن أوّل ما أريد أن أشير إليه في هذا المضمار، أننا على العكس ممّا ذكرتم لم نجعل الروح أساساً وقاعدة للقيامة، ولم يرد في كلامنا مطلقاً المعنى الذي يقول: لكي نفسِّر القيامة ونوجّه الإيمان بها نحتاج للإيمان بالروح. ومردّ ذلك أنَّ القرآن يذكر حين يتحدّث عن تلك المرحلة من القيامة بأنَّ هؤلاء الأموات يحيون.

أمّا الذي ذكرناه فمؤدّاه أنَّ القرآن يتحدّث عن مرحلة قبل القيامة وبعد الموت، تمتدّ من الموت حتّى القيامة، يكون فيها للناس حياة لا فرق بين السعداء والأشقياء.

ومع أنَّ القرآن لا يريد أن يقول مطلقاً أنَّ أبدان هؤلاء الأموات حيّة (وإنّما ستحيا هذه الأجساد في القيامة) لأنّها ميّتة بالفعل، قد استحالت عملياً إلى ذرّات منتشرة، بيدَ أنّه يذكر في الوقت ذاته بأنَّ الناس أحياء في الفترة التي تقع بين الموت والقيامة.

والذي ذكرناه اعتماداً على محصلة نصوص قرآنيّة كثيرة، بأنَّ هذا لا يكون من باب مقدّمة القيامة، بل هو يدلّل على أنَّ القرآن يؤمن بوجود «واقعيّة» معيّنة للإنسان تُسلب منه وتقبض بالموت. قوله تعالى: «الله يتوفّى الأنفس حين موتها»[1] وقوله: «يتوفّاكم ملَكُ الموت»[2] وآيات أُخرى ذكرناها لا نريد تكرارها.

أكّدنا أيضاً أنّه لا يعنينا الرجوع إلى أي علم أو فلسفة، إنّما نريد أن نعرف موقف القرآن ورؤيته. وعلينا أن نعرف أن آيات القرآن بشأن الروح لا تنحصر بقوله تعالى: «قل الروح من أمر ربّي»[3] ـ التي سنتوفّر على بحثها لاحقاً ـ حتّى يقال إنَّ الآية لا صلة لها بروح الإنسان. بل ثمّة في القرآن آيات صرّحت بالروح لا يمكن حملها على غير فرض الروح [الإنسانيّة].

انتقلتم بعد ذلك ـ في السؤال ـ للقول: ماذا سيكون عليه موقفنا لو أثبت العلم خلاف هذه الرؤية يوماً ما؟ وأوّل ما أريد الإشارة إليه بهذا الشأن أنّه لا يصحّ أن نمتنع عن استنباط شيء علينا أن نستنبطه من القرآن خشية أن يأتي

---

(١) الزمر: ٤٢.

(٢) السجدة: ١١.

(٣) الاسراء: ٨٥.

العلم بما يعارضه في وقت ما. بل أكثر ما تنطوي عليه الحالة أن نذكر أنَّ قرآننا جاء بهذا الموقف، وجاءَ العلم بخلافه.

أمّا أن تعترضوا ـ علينا ـ من الآن في القول: هل يمكن استنباط هذا المعنى من القرآن أم لا؟ ثمّ نحكم سلفاً بأنَّ القرآن لم يقل بهذا خشية أن يصرِّح العلم بما يخالفه في يوم من الأيام، فهذا شيء غير صحيح. إن ما يعنينا هو البحث في موقف القرآن، فإذا ثبت لنا موقفه ننتقل بعدئذ للكلام الآخر.

إن غاية ما تخشونه أن يستطيع ـ العلم ـ يوماً إيجاد كائن حي وبالذات الإنسان. ولا أعرف ما معنى هذا القلق؟ فلو أنَّ البشر استطاعوا يوماً ما أن يوجدوا إنساناً أو نباتاً، فهل معنى ذلك أنّهم خلقوا النبات مثلاً؟

إنَّ لهذا الوجود قوانين لا يتخلّف عنها، فلو اجتمعت الشروط المادّية لوجود نبات ما فمن المحال أن لا يوجد. وكذلك الحال بشأن مَن يؤمن بالروح والنفس، فلو اجتمعت الشروط اللازمة لوجود طفل سواء بفعل عوامل الطبيعة أو بفعل البشر، فمن المحال أن لا يوجد.

سأوضح الفكرة من خلال مثال، لأنّ المثال أقدر على بيان الأفكار بصيغة أفضل.

التلفاز جهاز استقبال يقوم بعرض الصور. ولو افترضنا أنَّ شخصين يتباحثان حول عمله، بينهما نقطة اشتراك هي أنَّ التلفاز جهاز استقبال. ولكن أحدهما يذهب إلى أنَّ الجهاز هو الذي يولّد الصور على صفحته لأنَّ ذلك من خواصّه، في حين يعتقد الآخر أنَّ الصور يبثّها جهاز إرسال آخر ينشر الأمواج. وفي كل مرّة يتوفّر فيه جهاز استقبال مثل هذا، فسيقوم بعكس الصور في أي

مكانٍ كان.

ولكي يثبت الشخص الأوّل دعواه لصاحبه؛ يقول: سأقوم بصنع جهاز تلفاز أمامك!

وبدورنا نقول: ما هذا الاستدلال؟ لو أنّك قمت بصناعة ألف جهاز تلفاز آخر، فلن تكون غير أجهزة التلفزة الموجودة، وحين تكون مثلها فستنطوي بالضرورة على خصائصها ذاتها؛ أي إنّها ستستقبل البث من جهاز الإرسال وتعكسه صوراً بداخلها، دون أن تتخلّف عن أداء هذه المهمّة لحظة.

إن الله ليس إنساناً حتّى يصير كالإنسان العابث. وعندما تؤمن بعالم آخر هو عالم الأرواح، فمعنى ذلك أنَّ أي شيء يوجد في هذه الدنيا، سواء أكان على يد البشر أم غيره، لا يخرج عن قانون الخلق.

نتساءَل: ألا يصنع البشر الآن إنساناً؟ إنَّ البشر اليوم يصنع الإنسان، وبيدهم الموت والحياة. فعندما يريد الزوجان الطفل يوجد، وعندما لا يريدانه لا يوجد. فهل نقول إن لهما دخلاً بصنع الله؟

إن ما ذهبتْ إليه الكنيسة من أن التحكّم بالولادات هو تدخّل بفعل الله، كلام خاطئ، لأنَّ الناس تتدخّل دوماً بفعل الله بهذا المنوال.

فالفلّاح وهو يزرع يتدخّل بفعل الله وفق هذا المعنى. يقول القرآن: «أفرأيتم ما تحرثون، أأنتم تزرعونه أم نحنُ الزارعون»[1] في هذا النصّ ينسب القرآن شيئاً من فعل الزراعة إلى الزارع، فيما ينسب جزءاً آخر ـ وهو الجزء

---

(١) الواقعة: ٦٣ ـ ٦٤.

الذي لا يكون من الفلّاح بل من نظام الخلق والتكوين ـ إليه.

فالفلّاح يقوم بما عليه، فيهيئ الأرض، ثمّ يأتي الدور لعالم الخلق والتكوين الذي يقوم بفعله، ممّا لا صلة له بالفلّاح.

إنّي أعدكم بضرس قاطع أنّ البشر لا يستطيع حتّى بعد ألوف السنين أن يوجد كائناً كالإنسان مثلاً، خارجاً عن قانون الخلق ولا صلة له بعالم التكوين. فعلم الإنسان مهما تقدّم، إنّما يتحرّك صوب معرفة قوانين الخلق، وهو ـ في تقدّمه ـ يستفيد من هذه القوانين. وإلّا ما هو القانون الذي خلقه الإنسان في الوجود؟

لقد سأل نمرودُ إبراهيمَ (عليه السّلام): مَن هو ربّك؟ أجاب: «ربي الذي يُحيي ويميت». ردّ نمرود: «أنا أحيي وأميت»[1]. ثمّ أمر بسجينين قطع رأس أحدهما وترك الآخر حرّاً!

هذه مغالطة. وهذه المغالطة عينها وردت في كلامكم بشأن النوم. لا أدري لماذا تتحدّث عن النوم ولا تتحدّث عن الموت؟ ولماذا مثّلت بالنوم؟

وبشأن هذا الجزء من السؤال، أصحّح أوّلاً بأن المضمون الذي ذكرته: «كما تموتون تحيون» ليس آية من القرآن، بل هو حديث.

ثمّ ذكرتم أنّ النوم ضرب من الإيحاء المغناطيسي بحكم أنّ البشر ينطوي على جنبة مادّية. ونقاشي؛ أوّلاً: من أين لك هذا الكلام عن البعد المادّي وغير المادّي الذي جعلته هنا بمنزلة جدار عظيم؟ ثمّ لماذا تمثّل بالنوم ولا تتحدّث

---

(١) البقرة: ٢٥٨.

عن الموت نفسه، لتقول: إذا كان للموت بُعد ما ورائي، فلا يستطيع أحد أن يقتل أحداً، لأنّ القرآن يذكر أنّ الله أو ملك الموت [بإذنه] هو الذي يقبض الروح. يقول تعالى: «اللهُ يتوفّى الأنفس حين موتها». وإذا كان الله هو الذي يقبض الروح فلا ينبغي لأي إنسان أن يتمكّن من إماتة إنسان آخر.

أقول في معرض الإجابة: كلّا، ليس ثمّة تعارض بين الاثنين، فالفعل الذي يفعله العبد هو غير فعل الله. فالإنسان يقضي ـ في فعل الإماتة ـ على شروط بقاء الحياة، وهذا لا يعني ـ قرآنياً ـ الفناء. عندما تُعدم تلك الشروط لا يبقى بعدئذ ثمّة مجال لبقاء شيء ما [الروح] بل يُقبض هو الآخر.

وهكذا لا نجد ثمّة تعارضاً بين الاثنين.

قبل زهاء (١٠ ـ ١٥) سنة عندما أثارت الصحف والمجلّات ضجّة عن ـ تجربة ـ العالم الايطاليّ الذي حاول تنشئة الجنين خارج الرحم، بحيث حرّم البابا ذلك متعللاً أنّه ضرب من التدخّل بالفعل الإلهي، في ذلك الوقت بالذات كتبت مقالاً بعنوان: «القرآن ومسألة من الحياة» عرضتُ فيه هذه الفكرة.

وبذلك نرى أنّ الروح لا تبطل بأمثال هذا الكلام، بل لا صلة لها بما قد يصل إليه الإنسان في وقتٍ ما، إن استطاع مثلاً أن يوجد الإنسان من غير النطفة، إذ يقوم ـ مثلاً ـ بصنع خليّة شبيهة بخليّة الرجل من مادّة أُخرى، ثمّ ينميها خارج الرحم حتّى تصير إنساناً.

إنّ ما يعرض للبحث في قضيّة الروح، هو: هل يساوي الإنسان الأبعاد المحسوسة هذه، أم أن له بعداً وجودياً آخر، بحيث يوجد كلّما توافرت شروطه اللّازمة، تماماً كما تتحقّق أبعاده الوجوديّة إذا توافرت شروطها المطلوبة؟ في

هذه الجهة ليس ثَمَّ فرق بيننا وبين مثال التلفاز الذي ذكرناه.

ينبغي أن لا يساوركم القلق إذن. فلو استطاع الإنسان أن يوجد ألوف الناس في يومٍ ما، فإنَّ ذلك لا شأن له بالروح.

أمّا إذا تناولنا الروح بنفسها بعيداً عن القرآن، فإنّ لذلك بحثاً آخر. بيدَ أنّا نبحث المسألة فعلاً على ضوء القرآن، ولستُ ضجراً من البحث غير راغب فيه. فلو ارتأى الزملاء أن نبحث في الروح بذاتها على نحوٍ كلّي، فأنا مستعدٌ لذلك.

والظاهر أنَّ البحث المطروح في كتاب «الذرة اللامتناهية» هو بنظر المهندس بازركان نفسه امتداد لبحوثه في كتاب «الطريق المطويّ».

أمّا من وجهة نظرنا فإن البحث في كتاب «الذرة اللامتناهية» يختلف تماماً عمّا جاء في كتاب «الطريق المطويّ» والبحث صحيح جدّاً. البحث صحيح تماماً من وجهة نظرنا، وسنتوفّر على ردّ نظريته التي طرحها في كتاب «الطريق المطويّ» ونبيّن أنَّ المطلب الصحيح هو ذاك.

لقد ركّز كثيراً على كلمة «الأمر» في القرآن. ولو كان البحث قد صدر من غير المهندس بازركان لقلنا من غير تردّد أنّه أخذ ذلك من كتب الماضين قبل مئات السنين، وثبّته في كتابه. ولكن لأننا نعلم أنّ ما ذكره هو استنباطه الشخصيّ من دون الرجوع لكتب الآخرين، فهذا أمر يستحقّ بنظرنا الكثير من الإشادة، إذ استطاع أن يستنبط شيئاً لم يستنبطه الآخرون إلّا بعد مضيّ سنين من التأمّل والبحث في القرآن، وإن كان مع اختلافات جزئية سأذكرها.

يذكر ـ المهندس بازركان ـ بأنَّ العالم كان يفسّر على أساس عنصرين، وهما لا يكفيان، إذ من الضروري أن يكون هناك عنصر ثالث. وهنا ينبغي أن

يُمارس تصحيح مختصر، فما يذكره من لزوم عنصر ثالث يأتي في عرض العنصرين الآخرين، يطلق عليه الأمر أو الروح (بحيث يراد تركيب هذه العناصر ببعضها) هو أمر لا يمكن تصويره.

وهذا الذي نذكره هو الآخر تعبير، وإلّا ليس المقصود أن تركّب العناصر الثلاثة فيما بينها كي تنتج مركّباً واحداً، بل المقصود هو شيءٌ، أفضل تعبير يحتويه من التعابير المعاصرة هو: البعد. أي المطلوب إضافة بعد آخر.

ومن الواضح أنّ ثمّة فرقاً بين أن نقول إنَّ الروح بعد آخر من الإنسان، وأن نقول أنها عنصر آخر من مجموع العناصر التي يتركّب منها.

فالأبعاد لا تركب إلى بعضها، بل هي جهات مختلفة في الشخصيّة. أمّا العناصر فهي تنطوي على واقعيّات منفصلة عن بعضها، ثمّ تجمع إلى بعضها لتأليف مركّب.

ليس للأبعاد شخصيّة (وجود) مستقلّة عن بعضها؛ أي أن يكون هناك وجود مستقلّ سابق لها، ثمّ تُضمّ لبعضها لتؤلّف مركّباً واحداً، مثل أبعاد الجسم الثلاثة.

لنؤجل الحديث عن ذلك لما بعد، وإنّما أردت أن لا يساورك ـ السائل ـ القلق.

الفكرة الأُخرى التي تناولتها، هي عبثية الخلق. وأنا أعطيك الحقّ في الاعتراض، في حين لا أرى الحق في ذات اعتراضك.

من حقّك أن تعترض لنقصٍ تعمّدتُه في بياني، أمّا اعتراضك في نفسه فغير صحيح.

لقد قلت الذي ذكرته بناءً على مسألة الروح التي أريد توضيحها؛ فالقرآن لم يقل أنَّ في تكوينكم الجسميّ عضواً لا ينفع. لقد شبّهت المسألة بالجنين، ولا أستطيع أن أحسم القول بأنَّ هذا المعطى يمكن استفادته من القرآن، وإنّما زبدة كلامي وكلام من ابتغى توجيه هذه الآيات: أنّ عنصر البقاء بعد الموت متضمّن في وجودكم الآن. والمعني هو عالم البرزخ، فهو لا يُخلق فيما بعد، بل إن تكوينكم ينطوي الآن على وجود مثاليّ برزخي يرافقكم.

فالعيون والآذان هي التي تستخدم الآن، ولكن ثمّة في تكوين الإنسان الجسماني أعضاء وأجهزة وخصوصيّات أُخرى، تشبه الأعضاء والجوارح الجسمانيّة للإنسان في عالم الرحم، من حيث وجودها وعدم حاجة الإنسان لها في الوقت ذاته. وهذه الأجهزة والخصوصيّات الموجودة الآن ليست من سنخ هذا العالم، بل هي من سنخ عالم البرزخ. لم أتجاوز في الذي قلته هذا الحدّ، لأنّه يبدو زائداً مالم نبحث مسألة الروح.

لقد أردت أن أقول، إنّ عنصر القيامة (أي ما يبقى منّا في البرزخ وما يشكّل قوام شخصيّتنا في القيامة) موجود ـ فينا ومعنا ـ الآن، ولو أعدم لكان ذلك نظير أن يكون الرحم هو نهاية الجنين.

والمدار في هذا الكلام الروح. فإذا ثبتت الروح، فكلامي هذا صحيح، وإذا لم تثبت فهو غير صحيح.

من حقّك أن تعترض إذن لنقص بياني، بيدَ أنَّ كلامك في نفسه غير صحيح، لأني تعمّدت البيان الناقص، وأجلّت استكمال الحديث إلى ما بعد استيفاء البحث في الروح.

الاعتراض الثالث الذي ذكرته في سؤالك يرتبط بـالجزاء. وأحسب أنّك ما زلت ضحيّة مفهوم كلمة الجزاء. فالذي يتبادر من معنى الكلمة في ذهنك، هو الجزاء بمعنى التأديب والتشفّي والتهديد وتوفير الفرصة لاعتبار الآخرين. وقد ذكرت أنَّ مفهوم الجزاء الأُخرويّ لا ينطوي على هذه المعاني.

لقد أوضحت ذلك في مثال عن الجزاء التكويني، وَثَمَّ مثال آخـر ذكـره الدكتور.... سأذكره عن لسانه: عندما نطلق لفظ الجزاء في الجزاء التكـويني، فهذا اللفظ يتساوى مع لفظ الجزاء الاجـتماعيّ شكـلاً ويـتفارق مـعه مـاهيّةً. فالإنسان يُصاب بالسفلس ونظائره حتّى آخـر عـمره لعـمل قـبيح ارتكـبه لم يتجاوز خمس دقائق. وقد يسري المرض أحياناً في نسله لعَدّة أجيال، وهذا ما نطلق عليه بالجزاء.

لقد ذكرنا أنّه لا يجوز الاعتراض بعدم التناسب بين العمل والجزاء، لأنَّ مثل هذا الجزاء لم يوضع وضعاً حتّى يُقلَّل، بل هو نتيجة قهرية وجـبرية لهـذا العمل. بمعنى أنّ لهذا الطريق هذه النهاية.

عندما تسلك طريقاً يفضي إلى أفغانستان مثلاً، فـلا يـمكن أن تـعترض وتطلب من الله أن تسلك الطريق ذاته ولكن لا تصل إلى أفغانستان فـي الوقت نفسه. إنَّ بمقدورك أن تتمنى بالقول: حبذا لو لم أكن، ولم يكن العالم، ولكن من المحال أن تكون ويكون العالم موجوداً، ثمّ تسلك ذلك الطريق ولا تـصل إلى أفغانستان.

والمسألة تشبه من يريد الذهاب إلى مكّة عن طريق تركستان كما يقول سعدي (الشاعر). أي يتمنّى هذا الإنسان ويطلب من الله أن يصل الكعبة فيما هو

يسلك طريق تركستان. هذا محال.

إنّ كل ما تقدر عليه هو أن تتمنّى عدم وجود هذه الأشياء، أمّا لو سلكت طريقاً يؤدّي لهذه النهاية فمن المحال أن تبلغ غيرها.

فمن الوهم أن نقول: إننا نسير بهذا الطريق، ولكن لا نصل إلى المقصد الذي ينتهي إليه. أمّا مع وضوح الطرق، فإنّك لا تجد أبسط إنسان يدعو الله بمثل مقولة: إني أتحرّك صوب الشمال، ولكن أتمنى عليك يا إلهي أن تفعل شيئاً حتّى لا أصل مازندران! [شمال إيران].

هذا عند وضوح الطريق. أمّا عندما تلتبس المسالك على الناس فعندئذٍ تبرز الحالة التي يسلك فيها الإنسان ولا يبلغ النتيجة. وهذه الحالة ليست ناتجة عن وضع [وجوديّ ثابت ومقنّن].

ومع الالتباس يبرز دور الهادي والنبيّ أو العالم، الذي يأخذ على عاتقه مسؤوليّة تخلي الإنسان عن السير بهذا الطريق، وإلا ـ لو سار فيه ـ لأفضى به إلى النتيجة المنتظرة قهراً وبالضرورة.

الله أرحم الراحمين ورحمته لا متناهية، ولكنّها مع ذلك لا تتبدّل، لأنّ ذلك محال أصلاً. لقد ذكرت ـ السائل ـ أنّ كل شيء في الجزاء الأُخرويّ بيد الله. وهذا شيء طبيعيّ، ولكن هل هذا يعني أنَّ الله يبدِّل الممكن محالاً والمحال ممكناً؟ المحال هو محال بالذات. وفي مسألة الجزاء إذا بقينا نحن ومنطق القرآن، فإنَّ القرآن يذهب ـ كما أشرنا في كتاب «العدل الإلهي» وأوضحناه في هذه الجلسات ـ إلى أنَّ هذا الجزاء هو عملك ولا شيء آخر. إنّك تستطيع أن تتمنّى على الله، لو أنّك لم تكن حتّى لا يصدر عنك فعل، ومع عدم وجودك لا

يكون ثمّة وجود للعمل أساساً، أمّا أن يوجد العمل ولا يكون هو هو، فهذا أمر لا يكون.

القرآن يشير إلى أنَّ هذه العقربِ التي تلسعك في القيامة، هي نفسها تلك اللسعة التي ارتكبتها في الدنيا وفي تلك الساعة.

ليس ثَمَّ شيء يعدم، وكل ما يصير موجوداً، يعدم منه وجه ويبقى وجهه الآخر. يُعدم وجوده في هذا العالم، في حين يبقى وجوده في ذاك العالم. إنّك تتوهّم أنّه عُدِم، في حين إنّه باقٍ.

وإلّا فهل يمكن للإنسان أن يفعل شيئاً بحيث لا يكون ولدُه ولدَه فعلاً؟ عندما يولد لإنسان مولود من الزنا فهل يستطيع أن يفعل شيئاً بحيث لا يكون هذا المولود ولده؟ كلا، لأنَّ المولود حين أضحى ولده، فهو إذن وَلده.

الشيء نفسه يقال عن العمل. فعندما يكتسب عملك هذه الماهية، والعمل باقٍ بالذات، لا تصوّر للفناء فيه، فسيكون إذن موجوداً.

أمّا ما ذكرته في المثال من فرقٍ بين خالق الوادي وواضع القانون وأنّهما اثنان، ولو كانا واحداً لجاز الاعتراض، فهو لا يسوّغ الاعتراض أيضاً. فخالق الوادي هو نفسه الذي بيده مقاليد الأُمور وهو خالق القانون وهادي عالمنا وموجد النظام فيه، وهو نفسه الذي نهى عن ارتكاب العمل [وَحذَّر] بأنّه لا يوجد ـ في الجزاء ـ شيء آخر غير عملك هذا.

والقرآن في الوقت الذي يستخدم فيه تعبير الجزاء رعاية لفهم البشر، ولما لذلك من أثر تربوي نظير ما لأنظمة الجزاء الحقوقي، تراه يسجّل أيضاً: «فمن

يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرّاً يره»[1].

ولكن لأنّ عقولنا لاتفقه معنى رؤية العمل، فنحن نفعل الخير ـ ونحسب ـ أنّه عُدم، فما معنى رؤيته إذن؟ لذلك ترانا نحمل الآية على رؤية شيء آخر هو الجزاء.

كما نقرأ في القرآن أيضاً: «ووجدوا ما عملوا حاضراً»[2]، وكذلك قوله تعالى: «يومَ تجدُ كلّ نفسٍ ما عملت من خيرٍ محضراً وما عملت من سوء تودّ لو أنَّ بينها وبينه أمداً بعيداً»[3]. وثمّة آيات كثيرة في هذا المجال.

إذا لم نبتغِ تأويل تعبير «ماقدَّمتْ يداه»[4] ولا نتصرّف في القرآن، فإنَّ القرآن ينصّ على أنَّ ما يصل ـ العبد ـ في ذلك العالم من خير وشر هو «ماقدّمت يداه» وما أرسله قدّامه سلفاً.

لقد تلونا في الجلسة السابقة قوله تعالى: «ياأيّها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفسٌ ما قدّمتْ لغدٍ»[5] التي تستخدم تعبير «ما قدّمت» أي ما أرسله الإنسان لتلك الدار قدّامه.

في ضوء هذا المبنى لا يبقى ثمّة معنىً للاعتراض. وإنّما يرد الاعتراض على مبنى الأشخاص الذين يحملون الجزاء الأُخرويّ على ضرب الجزاء

الدنيويّ، بحيث يكون الجزاء مفصولاً عن العمل، وهو فقط من توابع القوانين الدنيويّة. وفي ضوء المبنى الثاني، إنَّ الله وضع قانوناً، ولكي لا يبقى قانونه من دون جزاء، وحيث لم يتمّ الجزاء في الدنيا، فقد صمّم الجزاء الأُخرويّ.

إذا كان الأمر كذلك، فسيكون ـ الجزاء ـ من سنخ الأعمال البشرية، وعندئذٍ يرد عليه الاعتراض: إذا أراد الله أن يضع جزاءً لأعمالنا فينبغي لهذا الجزاء أن يأتي متناسباً مع العمل.

ليس هذا وحده، بل سيتمّ التساؤل عن الفائدة من ذاك الجزاء. فهل يريد الله أن يتشفى، أم يريد أن يوفّر أسباب العبرة للآخرين، أم إنّه يريد تأديبنا وعقوبتنا؟ لا موضوعيّة في تلك الدار لأي من هذه الاعتبارات.

المهندس بازركان: نحن من جهة نؤمن بالقيامة، وأنَّ ما يصل للإنسان في تلك النشأة هو عين مكتسبات ونتيجة عمله. وكما ذكرتم فإنَّ الإنسان يتورّط عمراً كاملاً بنتيجة قبيحٍ اقترفه لا يتجاوز الدقائق الخمس. ولكن الاعتراض أن القرآن يقول بشأن الأعمال الحسنة: «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها» وبشأن الأعمال السيئة ينصّ: «فلايجزى إلّا مثلها» في حين نرى الجزاء على الأعمال السيئة يمتدّ بمثله إلى لا نهاية؟

الأستاذ مطهري: كنت أظنّ أنّه أُجيب عن هذا السؤال. لأنّ «مثل» في الآية لا تتجه للكميّة، بل سأمضي أكثر من ذلك لأقول: (فلايجزى إلّا عينها)، لأنَّ عين أي شيء يصدق عليه «المثل» بالضرورة. ومعنى ذلك أنّه ليس في الجزاء

الإلهي ما يزيد على الفعل السيّئ نفسه، فجزاؤه هو عين عمله وليس شيئاً آخر.

فعندما نقول إنَّ ـ الإنسان ـ هو الذي أشعل نار جهنم، فالمقصود هو العمل نفسه الذي يتجسّم هناك من دون زيادة شيء، لأنّ الجزاء والعمل ليسا شيئين. إنَّ الشيء لا يكون أكثر من نفسه دائماً، ولكن غاية ما هناك أنَّ الإنسان يرى نفسه محدوداً هنا، فيما يرى ما هناك غير محدود، فتبرز لديه المفارقة. وفي الحقيقة إنَّ الإنسان يخلق لنفسه بفعاله السيئة عذاباً غير محدود.

وقد ذكرنا في الجلسة السابقة أنَّ معنى اللامحدود لا يساوي الخلود في جهنم، وأنّ الخالدين بالمعنى الحقيقي سيكونون قلّة في كل الأحوال، ولكن مع ذلك فإنَّ ذلك العذاب غير المحدود يزيد كثيراً على الأزمنة المحدودة «لابثين فيها أحقاباً»[1].

فالإنسان في الآخرة لا يُجزى بغير عمله، وبالتالي فإنَّ «لا يجزى إلّا مثلها» ليس فيه شيء إضافيّ زائد.

ولما كان العمل السيّئ يأتي بخلاف نظام الوجود، في حين يأتي العمل الصالح في جهة نظام الوجود، فإن الأمر في مسألة الجنّة يختلف. فالعمل الصالح وهو يتّجه مع نظام الوجود سيكون قابلاً للنمو والزيادة، ثمّ يفيض عليه المولى (جل جلاله) أكثر، على خلاف العمل السيّئ الذي لا يكون إلّا هو.

المهندس بازركان*: إنَّ تعبير «مثلها» يشبه حال الزارع الذي يغرس

---

(١) النبأ: ٢٣.

* يسوق محرّر الكتاب هذا السؤال والذي يليه مجرّداً عن اسم السائل، بيدَ أنا نفهم من السياق أن الحوار ←

الحنطة وتأتي حصيلة غرسه (٧٠٠) حبة، وبالتالي فعليه أن لا يتوقّع أن يحصل على حبّة واحدة من غرس حبة واحدة. أمّا لو فعل ـ الإنسان ـ خيراً فإنّ هذه السبعمئة حبة تتضاعف عشر مرّات لتكون سبعين ألف حبة.

الأستاذ مطهري: أجل؛ التعبير على هذه الصيغة إلى حدٍّ ما. إنّ منطق القرآن في الجزاء يقوم على أساس أن يرجع عمل الإنسان لنفسه. ولو زاد عنه لحقّ الاعتراض، بيدَ أنّه لا يزيد، لأنّه ليس ثمّ شيء أزيد من نفسه.

أمّا لو حملنا الجزاء الأُخرويّ على الجزاء الحقوقي والاعتباري في الدنيا، فالاعتراض وارد، إذ لابدَّ أن يكون ثمّة تناسب بين الاثنين؛ لأنّ القرآن يتحدّث عن عالم لا مكان فيه لمثل هذه الحسابات.

فكما لا يصحّ الحديث عن تناسب معقول بين شرب الخمر والآثار المترتّبة عليه، وبين عناد الطفل ولا أُباليته وسقوطه في الحوض وما يترتّب على ذلك، فكذلك من الخطأ الحديث عن التناسب في الجزاء الأُخرويّ.

إنّ القرآن يشير إلى أنّ العمل السيّئ الذي يصدر من الإنسان يمكث إلى الأبد. أمّا فعل الخير فهو أثرى. والقاعدة الثابتة هي: يا من «سبقت رحمتهُ غضبَه». فالخير بعكس الشرّ ينمو «فله عشر أمثالها».

والقاعدة المطَّرِدة أنَّ العمل نفسه يمكث سواء أكان حسناً أم سيئاً. والله

ـ ما يزال متواصلاً بين المرحومين بازركان ومطهري، لذلك ثبّتنا اسم المهندس بازركان على الأسئلة. [المترجم]

والأنبياء يخبرون عن هذه الواقعيّة في نظام الوجود.

وبدوره يفضي العدل الإلهي إلى أن يصل كل موجود إلى ما يستحقّه. فكلّ ما له إمكان الوجود يوجد. فإذا كان للموجود استحقاق وجوديّ فلا يُحال دون وجوده مطلقاً بذريعة أن يلحقه الأذى بعد ذلك.

دعه يتأذى! هذه حساباتنا العاطفيّة حين نتألّم على إنسان نعذّبه بحيث تحترق قلوبنا له. والله ليس له قلب حتّى يحترق، ثمّ إنَّ مسائل الألم والعاطفة هي أدواتنا لهذه الحياة الدنيا، في حين لا دخل لها في ساحة العمل الربوبي.

هو (سبحانه) رؤوف رحيم، ورحمته تعمّ كل موجود وفق استعداده. أمّا التأثر والألم واحتراق القلب فهي لنا نحن البشر، وإن نفذت لساحته (سبحانه) فلن يكون ربّاً، لأنّه ليس بربٍ من ينفعل بالعوامل الخارجيّة ويخضع لتأثيرها.

المهندس بازركان: لماذا يجزي الله على العمل السيّئ بعدله في حين يجزي على العمل الصالح بفضله؟

الأستاذ مطهري: إنّ مسألة «عشر أمثالها» تصير بنفسها فضلاً. وقد كررت الكلام في أنَّ «مثل» تفيد بمعونة الآيات الأُخرى العمل نفسه لا أكثر. وهذا ما يكون عليه الجزاء في العمل السيّئ. أمّا في عمل الخير، فهو العمل نفسه وقد نما بفضل الله.

وفي غير هذا التفسير، سنضطر لكلام المتكلّمين الذين يذهبون فيه إلى بقاء العمل هنا، ثمّ تأتي العقوبة هناك. والحال أنّ المسألة ليست مسألة عقوبة، بل هو العمل نفسه.

المهندس بازركان: يفعل الإنسان الخير أو الشرّ لمدّة ٥٠ ـ ٦٠ سنة، والسؤال: لماذا يجب أن يتحمّل الإنسان عاقبة هذه المدّة المحدودة، للأبد؟ أُجيب عليه [في منطق الرواية] حيث ذكر أنَّ الإنسان الصالح لو عاش للأبد لعمل صالحاً. أمّا الفاسق فلو عاش للأبد لبقي في الفسق والفجور. ويمكن التدليل على هذا المعنى بهذه الآية إلى حدٍّ ما: «قال ربِّ ارجعونِ، لعلّي أعمل صالحاً» فقيل في جوابه: «كلا إنّها كلمةٌ هو قائلها»[1] أي إنّه يقول كذباً، فلو أُرجع لعاد إلى ما كان عليه.

وفق هذا الملاك، ذكر أحد الأئمة أنّ العاقبة الحسنة للمحسن والعذاب الأبديّ للمسيء ليس خلافاً للعدل.

الأستاذ مطهري: ليست المسألة أنّ الله يعلم أنّ المسيء يقترف السيئات للأبد، وما جاء في الرواية لا ينظر لهذه الزاوية. إنّ المدار هناك هما النية والقصد. فمن الناس من يعزم على الخير ولو أُبّد، ومنهم من يعزم على الشرّ ولو أُبّد، وبالتالي سيكون عذابه أبدياً أيضاً. وكأنّ الأبديّة تلابست مع فكره وروحه، وبذلك فإنّ ما كان يريده للأبد سيبلغه؛ هو ارتضى الذنب للأبد، لذلك سيحشر مؤبداً مع ذنبه، أمّا الذي ارتضى الخير للأبد فسيحشر معه مؤبداً.

أُضيف إلى ذلك أنّ ما ذكر من الخلود في جهنّم حتّى لقاتل النفس ـ على ما ذُكر بنصّ القرآن ـ لا يعني الأبد. وذلك لأن لدينا في القرآن أصلاً باسم المغفرة. وهذا الأصل إذا نُسب لله فهو المغفرة وإذا نسبناه للأنبياء فهو الشفاعة.

إنَّ شفاعة الأنبياء هي المغفرة الإلهيّة وليست شيئاً آخر.

---

(١) المؤمنون: ٩٩ ـ ١٠٠.

لقد ذكرتَ [المخاطَب المهندس بازركان] في كتابك «المطهّرات في الإسلام» أن الأصل في العالم هو الطهارة. وكما أنّا نرى أنّ الأصل في هذا العالم هو الطهارة، فإنّ أصل الخلق قائم على أساس السلامة أيضاً. القانون الأصليّ هو السلامة، ولو أنَّ طفلاً وُلد مشوَّهاً فإنّ ذلك ناشئ من عامل خارجي.

عندما يرى السادة الأطباء أنّ المولود سليم، لا يبحثون عن العامل الخارجي وراء سلامته، أمّا إذا ولد مشلولاً، مثلاً، يتساءلون عن طبيعة العامل الخارجي الذي قاد لذلك.

ومنه نخلص إلى أنَّ الأصل هو الرحمة والمغفرة، وأنّ العذاب خلاف المسار الأصليّ.

ما نستفيده من القرآن أنّ ثمّة فريقاً يبقى مخلداً في النار للأبد، ولكن ماهي عدتهم؟ لا نستطيع أن نفصل بذلك الآن. أمّا أنّ أكثرية الناس تساق لجهنّم، فهذا مايمكن استنباطه من القرآن فيما يبدو. بيد أنَّ الأكثرية الغالبة تمضي مشمولة بالمغفرة الإلهية. فالمغفرة الربّانيّة تشمل حال الإنسان إذا كان فيه أدنى استعداد لذلك.

إنّ جهنّم كالمصفاة، تخلّص المذنب لتجلي فيه المادّة الأصليّة للرحمة. لذلك ينصّ القرآن: «لابثين فيها أحقاباً». وفي موضع آخر ينصّ على أنّهم «خالدين» فيها. والأحقاب في الظاهر جمع «حقْب» وهي المدّة الطويلة من الزمن (عدّة آلاف سنة). بيدَ أنّها محدودة أيضاً.

لذلك لا نستطيع أن نقول أنّ من يقتل نفساً أو يجترح شرّاً، سيمضي خالداً في جهنّم بمعنى البقاء الأبديّ بحيث لا يُشمل بالمغفرة. إنَّ جزاءه في حدِّ ذاته

هو الخلود «لولا المغفرة ولولا الشفاعة»، وكما يقول بعض السادة «وإنّ لأهل الخير غلبة عظيمة».

يعتقد بعض العلماء ـ كما ذكرنا ذلك في العدل الإلهي، فيما ذهب إليه القرآن من تقسيم الناس ثلاثة أصناف: هم المقرّبون، وأصحاب اليمين، وأصحاب الشمال ـ أنَّ المقرّبين هم الحدّ الأعلى، وأصحاب الشمال هم أسفل القاعدة وهم أهل جهنّم، وأن أصحاب اليمين هم الوسط. ثمّ يذكرون أنّ الأغلبية هم من المتوسّطين حيث بشّر القرآن بالرحمة.

ولابن سينا كلام جميل مؤدّاه: كما أنَّ الأحسن هم قلّة، فإنَّ الأسوأ حالاً هم أقلّية أيضاً، والأكثرية من الوسط.

وكما أنَّ أحسن الأصحّاء في اعتدال المزاج هم قلّة من الوجهة الطبيّة، فإنَّ أسوأ السقماء هم قلّة أيضاً، والوسط هم الكثرة وهم ينطوون على السلامة مع شيء من عدم الصحّة.

والحالة نفسها تسري في الجانب الروحيّ والمعنوي، فأهل السعادة الكاملة أو المقرَّبون بالاصطلاح القرآنيّ هم أقلّية، ومَن لا تشملهم الرحمة الإلهية أقلّية أيضاً، وتبقى الأكثرية ممن يخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً.

الفصل الرابع

الروح

مسألة الروح

(١)

ما وصلنا إليه في بحث المعاد؛ بل ما يدلّ عليه صريح الآيات أنّ القرآن يتحدّث عن ضرب من الحياة الشخصيّة للبشر في الفاصلة بين الموت والقيامة.

وبعبارة أُخرى يشير إلى أنّ روح الإنسان باقية قبل القيامة. وهذا ما يجرّنا للبحث في الروح، ولا أعتقد أنّه يمكن الشكّ بإقرار القرآن للروح.

وبصرف النظر عن الأدلّة العلميّة أو الفلسفيّة على نفي الروح أو إثباتها، نحتاج أن ننظر في المتون الإسلاميّة ذاتها وعلى رأسها القرآن، لنرى كيف تعاطت مع الروح.

وفي هذا المجال بين أيدينا آيات نريد أن نبحث فيها. وعندما يتحدّد موقف الإسلام كاملاً، ننتقل بعدئذ للنظريات العلميّة فيما تذهب إليه من نفي الروح أو إثباتها.

وبشأن الآيات فقد توفّرنا على ذكر مجموعة منها، وثَمَّ بحث خاصّ

سنشير إليه يعود للآية: «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي»[1].

بيد أنّا قبل أن نلج البحث، من المفيد أن نذكر أنَّ مصادرنا الدينية مثل الروايات ونهج البلاغة وأدعية الصحيفة السجّاديّة تحفل بذكر وافر للروح باعتبارها حقيقة تنفصل عن بدن الإنسان بالموت وتبقى، بحيث لا أظن أنّه يبقى مجال للشك بها.

فأحياناً قد تكون هناك عشرة أحاديث أو خمسون حديثاً لها وضع خاصّ، وعندئذٍ يمكن أن يقال أنَّ هذه العقيدة ظهرت بتأثير أفكار الآخرين، ولكن ماذا يكون عليه الحال عندما تتجاوز هذه الأحاديث حدّ التواتر.

سأشير فيما يلي لبعض الشواهد من نهج البلاغة دون أن أزعم أني أقدِّم رصداً كاملاً لما يحويه ـ هذا السفر ـ عن الروح، بل هي شذرات دوّنتها في كلّ مرّة أمرّ بها على النهج. والهدف أن نستجلي رؤية أئمّة الإسلام حيال المسألة.

إثبات الروح في نهج البلاغة

لدينا عدد من الخطب الطويلة في نهج البلاغة تُعرف إحداها باسم الخطبة «الغرّاء». تحفل هذه الخطبة ـ كسائر الخطب الطويلة ـ بمواضيع مختلفة كالتوحيد والمواعظ وغيرهما.

وفي مواعظ هذه الخطبة يتحدّث الإمام عن الموت ويُذكِّر به مشيراً لحال المحتضر والأقارب من حوله نواحب، وقد تعطّلت بعض حواسّه، حيث يقول

---

(١) الاسراء: ٨٥.

(عليه السّلام): «فهل دفعت الأقارب أو نفعت النواحب، وقد غودر في محلّة الأموات رهيناً، وفي ضيق المضجع وحيداً، قد هتكت الهوام جِلدَتَهُ، وأبلت النواهكُ جدّته، وعفت العواصف آثارَه، ومحا الحدثان معالمه، وصارت الأجساد شحبة بعد بضّتها، والعظام نخرةً بعد قوّتها». ثمّ يقارن بين مآل الأجساد والأرواح، فيقول: «والأرواح مرتهنة بثقل أعبائها، موقنة بغيب أنبائها، لا تُستزاد من صالح عملها، ولا تُستعتب من سيّئ زللها»[1].

أجل، ففيما تتيبس العظام في القبر وتصاب بالنخر، تبقى الأرواح رهينة بما كسبت، وقد صارت على يقين من الغيب الذي كانت تُذكَّر به في الدنيا ولم تستيقنه.

إنَّ غرضنا من الشاهد هو هاتان الجملتان في قول الإمام: «صارت الأجساد شَحِبَة بعد بضّتها...؛ والأرواح مرتهنةً بثقل أعبائها» أفلا ينظر نصّ الإمام لانفصال مسألة الجسد عن مسألة الروح؟ ففيما يؤول الجسد للتهرّؤ تظلّ روح الإنسان باقية في عالم آخر. وبذلك فإنَّ للجسد وضعه وللروح وضعها الآخر.

وفي الخطبة (١٠٧) يتحدّث الإمام عن حال المحتضر وهو بين أهله، فيقول: «يردِّدُ طرفه بالنظر في وجوههم، يرى حركات ألسنتهم، ولا يسمعُ رجع كلامهم».

يشير النصّ ـ وربّما ثَمَّ نصوص أُخرى تُؤيّده ـ إلى أنَّ حاسّة السمع تتعطّل

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٨١، طبعة فيض الإسلام.

في المحتضر قبل حاسّة البصر.

ثمّ يقول الإمام مواصلاً: «ثم ازداد الموت التياطاً، فقبض بصره كما قبض سمعه، وخرجت الروح من جسده، فصار جيفةً بين أهله».

ألا نستفيد من هذا النصّ للإمام أمير المؤمنين: «وخرجت الروح من جسده» أنَّ الماهية الحقيقيّة للموت هي خروج الروح من البدن؟

ثَمَّ خطبة مختصرة أُخرى يمرّ فيها الإمام على وصف ملك الموت، ليستدل أنّ البشر العاجز عن وصف ملك الموت كيف يطمع بربٍّ ملك الموت! يتساءل الإمام بقوله: «هل تحسّ به إذا دخل منزلاً؟ أم هل تراه إذا توفّى أحداً؟».

ثمّ يذهب الإمام إلى ما هو أبعد من ذلك حين يشير لوفاة الجنين في بطن أُمّه: «بل، كيف يتوفّى الجنين في بطن أُمّه! أيلجُ عليه من بعض جوارحها؟» أم لا ضرورة لذلك إذ تجيبه الروح وتنصاع إليه بإذن ربّها؟ «أم الروح أجابته بإذن ربّها؟ أم هو ساكن معه في أحشائها».

ثمّ ينعطف (عليه السّلام) للتساؤل: «كيف يصفُ إلهَهُ مَن يعجز عن صفةِ مخلوقٍ مثله؟»[1].

محل الشاهد من الخطبة، قول الإمام: «أم الروحُ أجابتهُ بإذن ربّها؟» أفلا يؤكّد النصّ أنَّ الإمام أمير المؤمنين ينظر للموت على أنّه انفصال للروح عن الجسد؟

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١١٠، طبعة فيض الإسلام.

لقد تلوتُ ثلاثة نصوص من نهج البلاغة تتسم بالصراحة، وسأشير فيما يلي إلى ثلاثةٍ أُخرى، ليست بصراحة التي سبقتها في ذكر الروح.

الخطبة الأُولى يتحدّث فيها الإمام عن خلق الطيور، بيد أنّه يركّز أكثر على عجائب خلق الطاووس، ويذكر ذلك دليلاً على وجود الله. يقول (عليه السّلام) في خاتمة هذه الخطبة: «وسبحان من أدمجَ قوائم الذرّة والهمجة إلى ما فوقهما من خلق الحيتان والفيلة! ووأى على نفسه ألّا يضطرب شبحٌ ممّا أولجَ فيه الروح، إلّا وجعل الحِمام موعده»[1].

وفي النص إشارة إلى أن سُنّة الله جرت على موت كلّ ذي روح.

ولكن قد يناقش بعضٌ أنَّ النص يتحدّث عن دخول الروح: «أولج فيه الروح» دون الحديث عن خروجها واستقلالها.

قد يكون المقصود من الروح هنا الحياة، وبموت الشخص تفنى الحياة تماماً، لاسيّما وإن جميع الحيوانات بدءاً من الذرّات وما فوقها تدخل في هذا المعنى.

أقول قد يعترض على دلالة النص، ولكن الاعتراض غير صحيح، لأنّ ما يثبته النصّ أنَّ لجميع الحيوانات ـ من أصغرها حتّى أكبرها ـ روحاً، فيما يسكت عن خروج الروح من دون أن يرد ما يعارض ذلك.

في الخطبة (١٨١) يدعو الإمام للرياضة الشرعيّة كالصلاة والصوم وإحياء الليل وإنفاق المال. يقول (عليه السّلام): «أسهروا عيونكم، وأضمروا

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٦٣.

بطونكم[١]، واستعملوا أقدامكم، وأنفقوا أموالكم، وخذوا من أجسادكم فجودوا بها على أنفسكم».

ليس في هذا النصّ ذكر للروح، بل للنفس فقط، وهو محمول على ضرب من الاثنينية بين الروح والنفس. والمراد التركيز على الروح أكثر من الجسد «ولاتبخلوا بها عنها».

وفي الخطبة (٢١٣) يختم الإمام كلامه بدعاء فيه: «اللّهمَّ اجعل نفسي أوّل كريمة تنتزعها من كرائمي، وأوّل وديعة ترتجعها من ودائع نعمك عندي».

أرى أنَّ لهذه النصوص بأجمعها، لاسيّما الثلاثة الأُولى، دلالة على الروح.

فبشأن الرواية، لا نريد أن ندخل في مضمار الأحاديث والأخبار لأنّها تنأى عن العدّ. فهي ليست حديثاً واحداً واثنين أو عشرة أو حتّى مئات، بل تزيد.

ما نخلص إليه، أنّه لا يمكن الشكُّ بمسألة الروح والزعمُ أنّها ظهرت فيما بعد، بعد أن نضجت الحضارة الإسلاميّة وراجت أفكار الأمم الأُخرى بين المسلمين.

لقد ذكروا بخصوص ـ فكرة ـ الروح أنّها برزت بين المسلمين بعد أن تغلغلت الفلسفة اليونانيّة في أوساط المسلمين أواخر القرن الهجري الثاني وأكثر في القرن الثالث. وإلّا فإنَّ فكرة وجود الروح وخروجها من البدن بالموت وبقائها، لم يكن لها وجود قبل ذلك!

---

(١) المقصود في هذا الجزء من النصّ التوصية بقلّة الأكل حتى تضمر البطن على شاكلة الضمرة الحاصلة لفرس السباق. [اختصرتُ الهامش بما يؤدّي المعنى وحسب ـ المترجم]

والحال أننا رأينا أنَّ للروح وجوداً سابقاً في المتون الإسلاميّة لا يمكن الشكّ فيه.

على سبيل المثال؛ ليست صلاة الميّت من مخترعات القرن الثاني أو الثالث، بل كان المسلمون شيعة وسُنّة يؤدّونها في صدر الإسلام بواجباتها ومستحبّاتها مئات المرّات وألوفها.

وفي هذه الصلاة ندعو للميّت قبل آخر تكبيرة، بدعاءٍ أوّله: «اللهم إنَّ هذا المسجّى قدّامنا عبدك وابن عبدك نزل بك وأنت خير منزول به...؛ اللهمَّ إنّك قبضت روحه إليك، فقد احتاج إلى رحمتك وأنت غنيّ عن عذابه اللهمَّ إن كانَ محسناً فزد في إحسانه وإن كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته».

فمنذ صدر الإسلام ونحن نقرأ لكلّ ميّت هذا الدعاء كجزء من الأدعية المستحبّة لصلاة الميّت[1].

إنّ كلّ نصّ من هذه النصوص يمكن أن يناقش بمفرده، أمّا المجموع فلا.

لا أريد أن أبحث في الأخبار والأحاديث أكثر من هذا، ورأيت من الضروري أن أعرض لكم بعض نصوص نهج البلاغة.

إنكار الروح في كتاب «الطريق المطويّ»

نُتابع الآن البحث الذي بدأناه في الجلسة السابقة. لقد ذكرنا في تلك الجلسة أنّه مع أنَّ المهندس بازركان ينكر الروح في عدد من كتبه التي قرأتها ـ

---

(١) أقول لكل ميّت ولا أعني جميع الأموات، فهذا الدعاء مستحب والذي عليه الحال أن يُكتفى بالواجبات بالنسبة لكثير من الأموات.

وربّما في كتب أُخرى له لم أقرأها ـ مثل «الطريق المطويّ» و «الوحي» ويدّعي أنَّ قضية وجود روح مجرّدة للإنسان ، هي فكرة يونانيّة نفذت للعالم الإسلاميّ من دون أن يكون لها وجود في صميم الإسلام ذاته، بيدَ أنّه في كـتابه «الذرة اللامتناهية» ـ وهو برأيي أهمّ كتب المهندس بازركان، ومن الكتب النفيسة التي كتبت في عصرنا ؛ فهو كتاب نفيس ورفيع جدّاً ـ طوى طريقاً أفضى ـ من حسن الحظّ ـ لإثبات الروح.

لا أريد أن أقول إنّه حاكى غيره في سلوك هذا الطريق، بل أثبت حقّاً أنّه طواه بنفسه. فمع أنّه يذكر أنّه ليس بصدد إثبات الروح المجرّدة، بل بصدد نفيها، إلّا أنّه انتهى لإثباتها مئة بالمئة. وهذا يدلّل على أنَّ تصوّره للروح المجرّدة التي ينكرها، هو من نوع التصوّر الذي يحمله بعضهم عن الله (وهم يسعون لنـفيه)، فأُولئك ينفون تصوّرهم لله ـ والحق معهم ـ بيدَ أنّه لا يحقّ لهم نفي وجود الإله الواقعيّ.

سأكتفي بعرض خلاصة لما جاء في الكتاب. يبدو أنَّ الفرضية الأساسية التي يقوم عليها هي أنّه لا يمكن تفسير وجود الكون والظواهر الكونية ولا سيّما التحوّلات الكونية بالاعتماد على المادّة والطاقة فقط، بل ثَـمَّ ضـرورة لعـنصرٍ ثالث في نظريّة التفسير.

لقد بدأ بالجمادات ثمّ النباتات والحيوانات والإنسان، مركّزاً بالذات على التكامل في الكائنات الحيّة وخصوصيات الإنسان، لينتهي في جـميعها إلى أن العالم لا يمكن أن يعلّل على أساس المادّة والطاقة وحدهما.

يعود بعد ذلك ليتحدّث عن القرآن ويذكر أنّ فيه تعابير مختلفة بيّنها فـي

مواطن متعدّدة مستخدماً كلمة «الروح» تارة و«الأمر» أُخرى، و«كلمة» ثالثة و«الإرادة» رابعةً. والشيء المحتّم أنّه ينبغي أن يكون ثَمَّ وجـود لهـذا الشـيء [العنصر أو البعد الثالث]. وما ذكره القرآن في هذا المضمار هو أسمى ضـروب الكلام في هذا المجال.

يبدأ المهندس بازركان بالجمادات وهو يعتقد أنَّ النظام الغائي المـوجود فيها، يستلزم بنفسه وجود دور لعنصر آخر له دخل في عالم الخلق والتكوين، وهذا هو نفسه الذي يعبِّر عنه القرآن بقوله: «وأوحى في كل سماء أمرها»[1].

وهكذا يتّضح أنّ هناك نحو ارتباط واتصال بين هذا العالم وعالم الربوبية، وأنّ عالم الربوبية وَهبَ الأشياء جميعاً «شيئاً» لا نستطيع أن نـعرّف مـاهيّته، تنتظم بموجبه فعاليات تلك الموجودات.

ثمّ يشير إلى أننا نلمس في منعطفات خطّ الخلق أنّها تقترن ـ قـرآنـيّاً ـ بأحد هذه التعابير: الوحي أو الروح أو الكلمة. فعندما ينعطف خطّ الخليقة من وجودٍ ميّت إلى وجودـ حي ذي روح؛ وعندما يـنعطف عـالم الأحـياء ويـتهيّأ لانبثاق الإنسان ووجوده نرى القرآن يستخدم واحدة من الكـلمات المـذكورة آنفاً. ففي كلّ مرّة تنطوي الخليقة على تنوّع أثري بحيث يظهر أثر جديد، يعدّ القرآن ذلك معلولاً لنفحةٍ إلهية، إذ تصدر من عند الله نفحة توهب لهذا العالم ينشأ إثرها أمر جديد.

عمدة البحث تـدور حـول الإنسـان، وبشأن الإنسـان يـعتقد المـهندس

---

(١) فصّلت: ١٢.

بازركان، أنَّ ذلك الشيء [العنصر] هو الذي صيّر الإنسان إنساناً؛ وهو الذي يعبّر عنه القرآن بقوله: «ونفخت فيه من روحي»[1]. ففي تلك المرحلة التي أُريد للإنسان أن يصير إنساناً؛ وفي تلك اللحظة التي يقال عنها اليوم أنّها شهدت طفرة أفضت لوجود الإنسان، نرى القرآن يشير إلى ذلك التحوّل ويعبِّر عنه بالنفحة الإلهية.

ثمّة شيء وُجد في الإنسان لا وجود له في غيره، وهذا الشيء صار منشأً لمجموعة آثار. ولكن أين هو مركز هذا الشيء؟ يجيب المهندس بازركان: لا أدري؛ بل ليس له محلّ أصلاً، فليس ثمّة مكان في البدن نستطيع القول أنّه يمثِّل محلاًّ له. هل مكانه القلب؟ كلّا. الدماغ والأعصاب؟ كلّا. هو يصرّح أنْ ليس له مكان ولكنّه من عِند الله.

وما يريد أن يؤكّده القرآن أن الشيء [العنصر] الذي صيّر الإنسان إنساناً ليس من سنخ هذا الوجود، ولا من عناصر هذا العالم، فهيلا تستطيع ذلك . وفي إطار التحوّلات التكامليّة في هذا العالم بلغ الحيوان نقطة بحيث أُضيف إليه شيء من عِند الله حتّى صار الإنسان إنساناً.

خلاصة ما ينتهي إليه المهندس بازركان أنّ ثمّة شيئاً عُلويّاً هبط وأُفيض ؛ وبتعبيره جاء ذلك الشيء من [وجودٍ، مركزٍ] لا متناهٍ كبيرٍ إلى [وجودٍ] لا متناهٍ صغيرٍ؛ جاءَ من عند الله.

وهذه النفحة الإلهية التي جاءت [أي أُفيضت] من عند الله، لا تختصّ ـ

---

(١) الحجر: ٢٩.

بنظر المهندس بازركان ـ بالإنسان الأوّل، بل يرى أنّها كذلك في جميع البشر، لأنّ القرآن لا يخصّها بالإنسان الأوّل، بل يعمّها ببني الإنسان جميعاً. كما أنّه لايرى لهذا الشيء مكاناً، بل ليس من الضروري أن نعيّن له مكاناً.

ولمّا كان هذا الشيء [النفحة الإلهيّة] أمراً غير عنصريّ المادّة والطاقة، فليس له بُعدٌ إذن، إذ لو كان كذلك لصار مادّةً.

والمهندس بازركان لا يرى ـ طبعاً ـ أبعاداً لهذا الشيء. فلو قال بالأبعاد لأصبحت له خاصّية المادّة. كما يعتقد أن له قوّة بحيث يكون حاكماً على المادّة مهيمناً عليها، لا أن يحمل خصائصها فيكون محكوماً لها.

ثمّ يبدأ ـ في محور أساسي من محاور كلامه ـ من الصوم ويسجّل أن الصوم يهب الإنسان استقلالاً ويخرجه من أسار الطبيعة. إنّه كلامٌ جيّد، ومن هنا يدفعنا للتفكير؛ ترى ما هو الشيء الذي يريد أن يتحرّر من الطبيعة؟ فالطبيعة بذاتها لا تستطيع أن تتحرّر من نفسها. ما هو هذا الشيء الذي يريد أن يتحرّر من أسار الطبيعة من خلال العبادة، وبالصوم والصلاة؟ إنّه يصل [الإنسان] إلى الحدّ الذي يتقبّل فيه ممارسات المنوّم المغناطيسي عندما تهيمن الإرادة على البدن.

فإرادة المنوّم المغناطيسي تتحكّم بالشخص الذي يخضع لتأثيره بحيث تهيمن على جميع قواه. فعندما يأمره بالنوم، يتلقّى البدن الأمر وينام، وعندما يأمره أن يستيقظ أو يتحرّك يذعن أيضاً. بل قد يصل الحال في شدّة التلقين ـ كما بحثت ذلك مرّة عند الحديث عن الوحي، ولا أذكر فيما إذا كان المهندس بازركان بحَثَ الأمر ذاته أم لا ـ إلى أن يستفاد منه بدلاً من العقار المنوّم. فعندما يراد إجراء عمليّة جراحيّة لعضوٍ ما، يصدر له الأمر بعدم التألّم بدلاً من استخدام

التخدير، فلا يشعر بالألم بعدئذ.

وهذه النقطة تمثّل ذروة تسلّط الروح على البدن أو غاية هيمنة الأُمور الروحيّة على البدنية، وبتعبير المهندس بازركان، إنها تعكس ذروة تسلّط الإرادة وهيمنتها على المادّة والطاقة.

سؤالان

نكتفي بطرح سؤالين على المهندس بازركان، الأوّل: هذا الشيء الذي تسمّيه إرادةً وروحاً في الاصطلاح القرآنيّ ـ وليس الروح في اصطلاح الآخرين بحسب تعبيره ـ وتصفه أنّه غير المادّة والطاقة؛ ليس له مكان ولا يحويه عضو من أعضاء الإنسان، هل هو حقيقة إراديّة واعية أم هو شعور غير واعٍ؟ الإنسان موجود إراديّ واعٍ؛ فهل يرتبط شعورنا الإراديّ الواعي بالعنصر المادّي أو بطاقات بدننا أم إنّه يرتبط بعنصر ثالث؟

وهل نستطيع أن نقول أنّ العنصر الثالث ذاك غير واعٍ، ولا إراديّ؛ وهل يمكن أن يقبل التلقين ويهيمن على المادّة وهو غير إراديّ ولا واعٍ؟ لم يرد ذكر [في بحث المهندس بازركان] لمسألة الوعي والإرادة في العنصر الثالث.

أمّا السؤال الثاني، فهو: هذا الشيء الذي تسمّيه عنصراً ثالثاً إلى جوار المادّة والطاقة وتقول أنّه من عند الله، وأنّه يفترق عن بقيّة أبعاد وجود الإنسان، هل يظلّ باقياً بالموت أم إنّه يُعدم؟ إنّك تستدلّ بالقرآن، أفلا يقول هذا القرآن

ببقاء كلّ ما مِن عند الله؟ ألا ينصّ: «ما عندكم ينفدُ وما عند الله باقٍ»[1]؟ إنَّ المراد بـ«ما عندكم» هو ما نراه في عالم الطبيعة المتغيّر، ويتعرّض للبلى دوماً. وأمّا «ما عند الله باقٍ» فهو ما له جنبة إلهية.

إنَّ الآخرين يقولون: إنَّ الروح مجرّدة، فما معنى مجرّد؟ إلّا المجرّد من أبعاد المادّة وخواصّها.

وعندما نسأل [المهندسَ بازركان عن العنصر الثالث ذاك] هل هو متغيّر ومتحوّل في ذاته؟ يقول: كلّا. هل له أبعاد مادّية؟ يجيب: كلّا، بل هو مجرّد؛ أي مجرّد من هذه النقائص.

وعندما نقول إنّه مجرّد من المكان، فهذا هو معنى التجرّد وليس شيئاً آخر.

وسواء آمنت أنّ لذلك العنصر الثالث إرادة واعية ـ ولا أحسبك تنكرها ـ وأنّه باقٍ ـ وقد ذكرت تماماً كلام أولئك القائلين بالروح المجرّدة ـ أم لم تؤمن بذلك، فإنَّ المقدّمات التي نظّمتها تنتهي بك إلى النتيجة ذاتها.

وهذا ما أردناه من قولنا: إنّ ما ثبت في كتاب «الذرة اللامتناهية» أُثبت بحقّ.

طبيعيّ لدينا بعض المناقشات الجزئية، بيدَ أنّها لا تضرّ بأصل الفكرة. والهيكل العام للكتاب صحيح جدّاً، وهو يصرّح بالكلام ذاته الذي يعتقد به المؤمنون بالروح.

---

(١) النحل: ٩٦.

هل الروح فكرة يونانيّة؟

لا أعرف طبيعة تصوّر المهندس بازركان عن الروح بحيث راح ينفيها؟ ولكن لأنّه يستند في إنكاره إلى أن الروح فكرة يونانيّة، فسأشير إلى ما يلي:

إن لكثير من كلام اليونانيّين جذراً في المشرق وهو ليس من عندهم، ولا سيما أفكار فيثاغورس وإفلاطون.

الروح فكرة إفلاطونية وليست فكرة أرسطية، لأنّ أرسطو ينكر البقاء. ولما كان أصل هذه الأفكار من المشرق ـ مهد النبوّات ـ فإن النبوّة هي منشأ كثير منها، والأنبياء هم الذين بثّوها.

وبذلك حتّى لو افترضنا أنّ لليونانيّين مثل هذه الأفكار، فلا نستطيع أن ننسبها لتخيّلاتهم الفرديّة تماماً.

لقد كان سقراط يؤمن بالروح، وكان نهجه نهجاً نبويّاً، لا شبه له ـ كما يذكر مؤرّخو الفلسفة ـ بمنهج الفلاسفة.

أمّا الفكر اليوناني الذي نفذَ إلى المسلمين بشأن الروح فلم يقبل بتمامه لا في اتجاهه الإفلاطوني ولا الأرسطي.

يعتقد إفلاطون أنّ الروح جوهر خالد موجود منذ الأزل، وعندما يكون الجنين مستعدّاً تأتي لتأخذ محلّها في هذا المسكن، ثمّ تعود بعد الموت لمحلّها الأوّل.

أمّا أرسطو فلم يكن شديد الإيمان بالروح. فهو يعتقد أنّ الروح مع ما لها من تفاوت مع سائر قوى العالم، لا توجد في هذه الدنيا إلّا مع البدن. فعندما

يتكامل البدن توجد الروح من دون أن تكون لها سابقة حياة قبل حدوثها هذا.

كما أنّه يعتقد أنّها تفنى بموت البدن (هذا ما يـعتقده أرسـطو، وإن كـان لايمكن إلقاء هذه القناعة على عهدته تماماً).

ربّما أراد الحكماء المسلمون من خلال تحليلهم أن يظهروا أرسطو مؤمناً ببقاء الروح بأي نحو كان. بيدَ أنّهم اليوم يعتقدون أنّه لم يكن يؤمن ببقاء الروح، ورسالتُه في النفس موجودةٌ اليوم، وليس فيها كلام عن بقاء الروح.

عقيدة حكماء المسلمين بشأن الروح

التزم حكماء المسلمين رأي أرسطو في ظهور الروح. فذهبوا إلى أنّه ليس للروح سابقة قبليّة بحيث تكون موجودة قبل أن تحلّ بالبدن، بل هي تحدث مع البدن. بيدَ أنّهم أخذوا في دوام وجودها برأي إفلاطون، وقالوا بأنّها خالدة.

كان أرسطو يعتبر الروح مادّية أيضاً، أمّا قدماء الفلاسفة الإسلاميّين فقد كانوا يعدّون القوّة العاقلة مجرّدة دون غيرها.

أمّا المهندس بازركان فقد صرَّح في كتابه «الطريق المطويّ» أنَّ الإيمان بتجرّد الروح هو عقيدة يونانيّة، وأنّه كلّما تتقدّم البشرية، ترى أنّ كلام الفلاسفة أنفسهم يميل للتضييق.

ففي السابق كانوا يذهبون إلى أنَّ الروح مجرّدة؛ العقل مجرّد؛ قوّة الخيال مجرّدة، بل إنّ جميع القوى الإدراكية مجرّدة. بيدَ أنّهم عادوا تدريجيّاً لتضييق هذا الكلام وحصر التجرّد بالقوّة العاقلة وحدها.

وواقع الحال أن القضيّة بالعكس. فأرسطو لم يكن يؤمن بالتجرّد، أمّا ابن

سينا وأمثاله فقد كانوا يؤمنون بتجرّد القوّة العاقلة فقط. ولهـذا كـانوا يـقولون بالمعاد الروحاني فقط من الوجهة الفلسفيّة. ولكن الذي حصل بعد ذلك هو أنْ كَثُر عدد القائلين بتجرّد الروح. وعندما آل الأمر لصدر المتألهين وأمثاله، راحوا يؤمنون بأنَّ جميع القوى الحيويّة للإنسان لها وجهة مادّية ووجهة تجرّديّة، وأنّ جميع القوى المادّية للإنسان ترافقها قوى مجرّدة، بـحيث إنَّ الإنسـان عـندما يموت لا ينفصل عنه العقل لوحده، بل العقل، والخـيال، والذاكـرة، والبـاصرة والسامعة.

وكان للحكماء المسلمين خصوصية، إذ ذهبوا كـما صـرَّح بـذلك المـلّا صدرا، إلى أنّ رفض رأي أرسطو القائل بأن الروح تحدث مع البدن مرّة واحدة، استُلهم من القرآن.

لقد كان الملّا صدرا يؤمن بتكامل المادّة، ولا يعتقد بالاثنينية والتباين بين المادّيات والمجرّدات خلافاً لديكارت. وفي ضوء ذلك كـان يـعتقد أنّ المـادّة تتبدّل إلى روح من خلال حركتها صوب التكامل.

فهذا الفكر المجرّد الذي في ذهنك الآن، كان في يومٍ من الأيام حـنطة، وكان في يوم آخر خضرة، كما كان في يوم من الأيام لحماً، ثمّ تبدّل لفكر مجرّد.

إنّ المادّة في حركتها الجوهرية ترتقي نحو الأعلى، وكلّما تحرّكت كذلك، اتجهت نحو التركز الوجوديّ. وكلّما اتجهت كذلك، سارت تلقاء التجرّد، حتّى تبلغ الوعي والشعور الإراديّ، وهذا الأخير يساوق التجرّد والرقي الدائم.

وبناءً على هذا، فإننا لا نستطيع أن نقول: إنّ نظريّة الفلاسفة المسلمين قد أُخذت من اليونانيّين، فضلاً عن جميع هذه الآثار التي بين أيدينا مـمّا تـطويه

النصوص الإسلاميّة حيال الروح.

ثمّة مسألة أُخرى ارتكز إليها المهندس بازركان كثيراً، حيث أشار أنّ من الخطأ ما ذهبوا إليه من أنَّ المقصود من الروح في قوله (تعالى): «يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي»[1] هي روح الإنسان.

والسؤال: مَن قال إنَّ المقصود من الروح بالآية روح الإنسان؟ ثمّة أقوال وآراء كثيرة في هذه الآية منذ القدم، من بينها قول، هو أضعفها، يذهب إلى أن الآية بشأن روح الإنسان.

ومن بين هذه الأقوال قول أقوى، اختاره صاحب تفسير الميزان، وقد اطّلعت عليه. ثمّة في القرآن وفي حديث النبيّ كلام كثير عن الروح، إذ يُعبّر تارة بكلمة «روح القدس» وثانية بكلمة «الروح الأمين» كما في قوله تعالى: «نزل به الروح الأمين . على قلبك»[2]. وعبَّر القرآن عن عيسى المسيح بقوله: «كلِمتُهُ ألقاها إلى مريم وروح منه»[3].

وقد تطلق الكلمة تارة على موجود اسمه «الروح» كما في قوله: «يوم يقوم الروح والملائكةُ صفّاً»[4] وكذلك قوله: «تعرج الملائكة والروح»[5]. فالروح في الآيتين هي بإزاء الملائكة.

---

(١) الاسراء: ٨٥.

(٢) الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٣) النساء: ١٧١.

(٤) النبأ: ٣٨.

(٥) المعارج: ٤.

وبشأن الإنسان يواجهنا قوله تعالى: «ونفختُ فيه من روحي»[1]، وبه يتبيّن أنّ ما يسمّيه القرآن روحاً، منه شيء في الإنسان.

أمّا قوله (تعالى): «يسألونك عن الروح» فهو بالضمن سؤال حول الإنسان أيضاً. بيدَ أنّه لا يختصّ به وحده، بل يتّجه السؤال تلقاء تلك الحقيقة التي يطلق عليها القرآن اسم «الروح» إذ يعتقد القرآن أن شيئاً من تلك الروح موجود في الإنسان، كما سنتحدّث عن ذلك تفصيلاً إن شاء الله.

وأنت شخصيّاً [المهندس بازركان] تتحدّث بالكلام ذاته، فهذا هو الوحي؛ له جنبة من «أمر الله» كما أنّه من عند الله.

ثمّ إنَّ الموجود الذي يحمل الوحي يسمى بـ«الروح» أيضاً كما سنبيّن خصوصياته لكم إن شاء الله.

إذن لا يمكن القول أنّهم ذكروا بأن المقصود من قوله «يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي»، روح الإنسان، مع أنّا نرى القرآن يستعمل الروح بمعانٍ متعدّدة.

كلّا، لم تستعمل الروح بمعانٍ متعدّدة، بل أينما استخدمت كانت تطلق على حقيقة واحدة، يصدُق ذلك على الوحي، وعلى عيسى روح الله، وفي باب الملَك الذي يُطلق عليه «الروح»، كما يصدق على الإنسان، إذ يسجّل القرآن أن شيئاً من تلك الحقيقة [حالّة] في الإنسان. وإلّا فإنَّ أحداً لم يدّعِ أن الروح من مختصّات الإنسان ليُستدلّ بأنَّ آيات القرآن الأُخرى تنفي هذه الفكرة.

---

(١) الحجر: ٢٩.

مداخلة

سؤال: ذكرتم النفس والروح مترادفَين في كلامكم، في حين ينطوي التعبير القرآنيّ على فرق كبير بين الاثنين، لا سيّما النفس مع الروح.

فالقرآن كثيراً ما يكرّر: «الله يتوفّى الأنفس حين موتها»[1] في حين لا يمكن استخدام التعبير ذاته حيال الروح. كما إنّه يقول: «كلّ نفسٍ ذائقة الموت»[2].

وما أريد أن أنتهي إليه أنّ النفس لا تقع مرادفاً للروح.

كما لا يمكن أن نعبّر عن النفس أنّها موجود حيّ، لأنّ النفس قائمة بذلك الموجود الذي له حياة. أي لا يمكن أن يقال أنّ للنفس حياة مستقلّة، كما لا يمكن القول أنّها موجود بدون روح، بل ربّما يمكن التعبير عنها بأنّها وجود قائم بحياةٍ.

القضية الأخيرة، أقول: من المناسب أن نطلب من المهندس الحضور في هذه الجلسة كي يدلي بتفاصيل أكثر حول الموضوع.

الأستاذ مطهري: صحيح ما تفضّلتم به من أنّ النفس والروح مفهومان وليسا شيئاً واحداً، وقد ذكرت ذلك في الجلسات السابقة؛ وفي هذه الجلسة لم أقصد أن أرادف النفس بالروح.

لقد ذكرت أنّ النفس في كلام العرب تعني الشيء ذاته، فعندما تقول:

---

(١) الزمر: ٤٢.

(٢) آل عمران: ١٨٥.

جاءني زيد نفسه، فالمقصود أنّه جاء بنفسه وليس خبره أو شخص آخر غيره.

ولكن ما يمكن استنباطه من بعض الموارد القرآنيّة بشأن روح الإنسان، أنَّ نفس الإنسان هي روحه ذاتها.

إنَّ مفهوم النفس بشأن الإنسان هو غير مفهوم الروح، بيدَ أنّه يتطابق معه. فعندما نقول «نفسنا» فماذا نعني بذلك؟ هل نعني ذاتنا، أو العنصر الثالث في بنيتنا الوجوديّة حسب تعبير المهندس بازركان.

أمّا ما تفضّلتم به من أنَّ النفس تقبل الوفاة والموت قرآنيّاً ولا تقبله الروحُ؛ فأقول: إنَّ النفس لا تقبل الموت أيضاً. لقد ذكرت أنّ التوفّي في قوله: «يتوفّى الأنفس» ليس من مادّة الفوت بمعنى الموت، فالتوفي هنا «القبض» من مادّة «وفى» وليس من مادّة فوت بمعنى الـ«موت». وباختلاف المادّة اللغويّة يختلف المعنى بينهما.

فمعنى: «الله يتوفّى الأنفس» أنّه يستوفيها كاملة. أمّا: «كلّ نفس ذائقة الموت» فمعناه أنّ كل نفس تموت لأنّ النفس هنا بمعنى الذات.

وما دام الحديث عن (الذوق)، فهو إذن حديث عن آلام وخصوصيات الموت. وواقع الموت قرآنياً أنّه انتقال، وكل نفس تذوق الموت بما فيه من تبعات.

وبذلك يتّضح أننا نقبل أصل الفكرة في أنَّ النفس والروح مفهومان، إلّا أن النفس إذا أُطلقت تجاه الإنسان فالمقصود روحه.

يستخدم الفلاسفة الروح والنفس كمفهومين مختلفين، أي إنّ بينهما بعض الفرق. فعندما يطلقون تعبير النفس ينصرف المعنى أكثر لجهات تعلّقات الروح

بالبدن. ولذلك عندما يقولون: الأُمور النفسانيّة، فالمعني بها الأُمور الشهوانيّة البدنية. أمّا عندما تطلق كلمة الروح، فينصرف المعنى في الغالب لجنبة عدم حاجة الإنسان للبدن. فعندما يقولون «الأُمور الروحيّة»، فأكثر ما يعنون بها الجنبات المستقلّة.

وبشأن ما تفضّلتم به من ممارسة المزيد من البحث، فأنا أُؤمن بالشيء ذاته، وكلّما تعمّق البحث كان ذلك أفضل.

إننا جميعاً نتصوّر مع أنفسنا (إلّا إذا أغوانا الشيطان!) بأن لا همَّ لنا إلّا أن نضع اليد على ما في القرآن بالدرجة الأُولى، وعلى ما في سائر المتون الإسلاميّة بالدرجة الثانية. فما يعنينا هو أن نعرف رؤية القرآن، وبعد أن أدركنا موقف القرآن والإسلام كاملاً، نيمّم وجهنا صوب التعليل العلمي والفلسفي للفكرة، لنرى هل يتعارض الموقف الإسلاميّ ـ القرآنيّ مع النظر العلمي والفلسفي، أم أن الثاني يؤيّد الأوّل؟

وفي هذا المضمار تبرز نظريات المهندس بازركان، فهي مفيدة جدّاً، ولا سيّما بحثه في كتاب «الذرة اللامتناهية» فهو كتاب نفيس كما أشرت.

لقد وقف المهندس بازركان على كلمات في القرآن ذكر أنَّ لها مواقع معيّنة وهي تحكي معانيَ خاصّة. وهذه الالتفاتة هي جزء مسائل كان الآخرون ـ مثل الملّا صدرا ـ قد انتبهوا إليها وذكروها، ولكن الفرق أنّهم كانوا في مسار الثقافة الإسلاميّة، ثمّ إنّهم واجهوها وذكروها بعد مضي ألف عام. أمّا المهندس بازركان فقد انتبه لها ابتداءً وكانت من ابتكاراته الذاتية. فهذه فكرة نفيسة جدّاً أن ننتبه إلى أنّ «الأمر» و «الكلمة» و «الروح» تنطوي في القرآن على مفاهيم خاصّة.

ومع أنّ الكلمات التي يستخدمها القرآن هي نفسها المتداولة بين بقيّة الناس، إلّا أنّه يستخدمها (في القرآن) بمواطن يستطيع الإنسان أن يفهم من مجموع القرائن أنّ للقرآن فيها رؤية خاصّة. سنبحث في الجلسة القادمة هذه التعابير إن شاء الله.

الروح

(٢)

وصلنا في دراستنا إلى بحثٍ معضلٍ جدّاً مـن الوجـهة العـلميّة والعـقليّة والفلسفيّة؛ ومن الوجهة القرآنيّة كذلك، يتمثّل بالروح.

فعموم آيات القرآن التي اشتملت على كلمة الروح، تحتاج في تفسيرها لكثيرٍ من التدبّر، ولا يمكن الادّعاء أنّها واضحة وجليّة؛ كما أنّ بحث الروح من الوجهة العلميّة والعقليّة هو بحث صعب جدّاً.

لقد وَعَدنا في الجلسة السابقة أن نبحث في الآيات القرآنيّة التي تضمّنت كلمة الروح، بيدَ أنّا وجدنا أنّ الأجزاء الأُخرى ـ في الموضوع ـ ما تزال بحاجة للدراسة، ولا سيّما البحوث التي أثارها المهندس بـازركان فـي كـتاب «الذرة اللامتناهية»، فهي بحوث جيدة ومفيدة تناولنا بعضها، وقد بدا لي فيما بعد أننا بحاجة لمواصلة البحث في أجزائها الأُخرى.

ولكن نتناول قبل ذلك ـ وكما وَعَدْنا ـ الآيات القرآنيّة حول الروح مـن دون أن ندّعي أنّ بمقدورنا بلوغ الغاية في تـفسيرها، وإنّـما نكـتفي بأن نـفهم إجمالاً أنّ ثَمّ في القرآن حقيقة يُطلق عليها الروح.

الروح في القرآن

من المواطن التي لمستُ فيها تفصيلاً أكثر هو تفسير الميزان في ظل تفسيره للآية الكريمة: «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي»[1]. سأستفيد فعلاً من تفسير الميزان في بحثي، مع أن مؤلفه لم يدّعِ أنّه استوفى فكرة الروح في بحث قرآنيّ مستقلّ. وعندما تحدثت معه بهذا الخصوص، ذكر أنّ بحثه ليس بحثاً قرآنيّاً متكاملاً حتّى اللحظة، بل هو عازم على تقديم بحث قرآنيّ أفضل أثناء الحديث عن الآية من سورة القدر: «تنزّل الملائكة والروح» أو الآية من سورة عمّ: «يوم يقومُ الروح والملائكة».

في القرآن آيات تتحدّث عن الروح على أنّه أمر وحقيقة في عَرض الملائكة، بيدَ أنّ هذا الموجود ليس من سنخ الموجودات التي نراها ونحسّ بها (كالصخر أو الشجر أو الجبل أو البحر أو النجوم مثلاً) بل هو موجود من نوع الأُمور التي لا نحسّها ولا نلمسها.

يقول (تعالى) في سورة عمَّ: «يوم يقوم الروح والملائكة صفّاً»[2]. وظاهر التعبير أن الروح ليس من الملائكة لأنّه ذُكر في عرضهم. إنَّ جبرائيل أحد الملائكة، وميكائيل كذلك، وليس ثمّة تناسب في أن يذكر القرآن ملكاً في عرض عموم الملائكة.

في آية أُخرى يُذكر الروح في عرض الملائكة، أوالملائكة في عرض

---

(١) الاسراء: ٨٥.

(٢) النبأ: ٣٨.

الروح، حيث يقول (تعالى): «تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربّهم من كلّ أمرٍ»[١].

وفي آية ثالثة، قوله: «ينزّل الملائكة بالروح من أمره»[٢]، والباء في قوله: «بالروح» (وفيما إذا كانت باء الاستعانة والاستمداد؛ أي إنَّ الملائكة تنزل بالاستمداد من الروح، أو إنّها باء الملابسة والمصاحبة؛ أي إنَّ الملائكة تنزل مع الروح) لا يغيِّر من ادّعائنا بأنَّ القرآن يذكر الملائكة والروح في عرض بعضهما، بل ما في الآية يكفي للدلالة على ما نريد.

وفي هذا المجال روي عن الإمام أمير المؤمنين عليّ (عليه السّلام) حديث ذكر فيه أنَّ الروح غير الملائكة مستدلاً بهذه الآية.

وفي مواطن أُخرى من القرآن وُصف الروح بكلمة «الأمين» تارة وكلمة «القدس» أُخرى. يقول تعالى: «نزَل به الروح الأمين على قلبك»[٣]، وفي آية أُخرى: «قل نزَّله روح القدس من ربّك»[٤].

لقد ذهبوا إلى أنَّ روح القدس والروح الأمين هما كناية عن جبرائيل بقرينة ما تذكره آيات أُخرى من أنَّ جبرائيل هو الذي نزل بالقرآن على النبيّ.

وربّما ذهب بعضهم إلى أنَّ المقصود من الروح في قوله: «يوم يقوم الروح والملائكة» هو جبرائيل بالذات، وقد ذُكر منفصلاً عن الملائكة. ولكننا نستبعد

---

(١) القدر: ٤.

(٢) النحل: ٢.

(٣) الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٤) النحل: ١٠٢.

هذا الكلام.

أمّا صاحب الميزان فلا يرى أيضاً أنَّ جبرائيل هو المقصود بالروح الأمين وروح القدس، بل يذكر أنّ ما يفهم من آيات القرآن هو التالي: ثـمَّ إلى جـوار الملائكة التي تنزل بالوحي حقيقة يطلق عليها القرآن اسم الروح، وحامل الوحي في الواقع هو تـلك الروح (وهـو نـفسه الروح الأمـين وروح القـدس) وليس جبرائيل، فجبرائيل ليس حامل الوحي. هذا هو رأي صاحب الميزان.

في بعض الآيات ذكرت الروح توأماً لكـلمة الوحـي، كـما فـي قـوله: «وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان»[1]. فقد ذكروا أن ما أرسله الله وحياً هو آيات القرآن، وعندئذٍ يعبِّر عن آيات القرآن نفسها بالروح.

طبيعيّ ليس ثَمَّ ما يمنع أن نعدّ آيات القرآن من ضرب تلك الحقائق. فمن الثابت أنّ آيات القرآن حين تنزل على قلب النبيّ تـنزل بـصورة حـقيقة، ثـمّ تكتسي بعدئذ وتظهر بالصيغة اللفظيّة.

وفي كل الأحوال يذهب هؤلاء السادة إلى أنّ الآيات القرآنيّة ذاتها هـي واحدة من موارد إطلاق كلمة الروح.

بيدَ أنّ [العلّامة الطباطبائي] يذهب إلى أنّه ليس المـقصود بـالروح هـنا آيات القرآن نفسها، بل تلك الحقيقة التي ذُكرت في مواطن أُخرى بعنوان الروح الأمين وروح القدس. فالروح أيضاً كلمة الله، والقرآن يطلِق على هذه الأُمـور

---

(١) الشورى: ٥٢، وسيمرّ أن أغلب الآيات التي سنتحدّث عنها تقترن بكلمة: من أمرِ...

كلمات الله. فعندما يقول: «أوحينا إليك روحاً من أمرنا» فمعناه أن الروح الأمين هو من أمرنا؛ أي من جنس أمرنا، بل إنّ معنى: «أوحينا إليك روحاً من أمرنا» يساوي تقريباً: (نزلنا روح القدس من أمرنا).

فالمقصود من الروح هنا ـ فيما يذهب إليه صاحب تفسير الميزان ـ ليس آيات القرآن نفسها، بل تلك الحقيقة الحاملة للوحي. والمقصود من «أوحينا» هنا: «نزّلنا».

يوضّح صاحب الميزان رؤيته ببحث فحواه: كما يقال للسيّد المسيح (روح) ـ كما يعبّر القرآن ـ فكذلك يقال لتلك الحقيقة.

من الموارد التي أطلقها القرآن على الروح هو اللقب الذي اكتسبه عيسى ابن مريم: «إنّما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمتُهُ ألقاها إلى مريم وروح منه»[1].

في الواقع كثيرة هي الآيات التي تضمّنت كلمة الروح، منها مثلاً ما ذُكر على سبيل تأييد المؤمنين: «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيّدهم بروحٍ منه»[2].

ما هو المقصود من الروح هنا؟ هل المقصود منها تلك الحقيقة التي تأتي في عرض الملائكة (بالنحو الذي يكون الروح مؤيّداً للملائكة) أم إنّها حالة معنويّة أُلقي بها في قلوب المؤمنين (نور ينزل على قلوب المؤمنين) وأطلق عليه القرآن روحاً؟ كأن يرسل الله في قلوبهم إلهاماً وقدرة وقوّة، ويصلهم من

---

(١) النساء: ١٧١.

(٢) المجادلة: ٢٢.

عنده (سبحانه) تأييد يُطلَق عليه الروح الإلهي ؟

ليس بعيداً أن يكون المقصود هو المعنى الثاني.

من المواطن الأُخرى التي استعملت فيها كلمة الروح، هو ما حصل مع السيّدة مريم. فالقرآن يذكر أنّها حملت ولكن ليس من إنسان، وإنّما بعث الله مَلكاً أوحقيقة غير الملائكة فأوجد فيها هذا الاستعداد بطريق خاصّ. والملاحظ هنا أنَّ الحديث يدور حول إيهاب الحياة، فتأتي كلمة الروح أيضاً.

يقول تعالى: «فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سويّاً»[1]، وهو يدلّ على أنّه لم يكن بشراً بل تمثّل لمريم كذلك.

ولا يُستبعد أن يكون المقصود من قوله: «فأرسلنا إليها روحنا» هو الروح الذي ذُكر في آيات أُخرى رديفاً للملائكة؛ وأنَّ القرآن يريد أن يصرّح أنَّ هذا الروح هو الذي أُرسل لمريم.

من الموارد الأُخرى التي ذكر فيها القرآن لفظ الروح تمثّل بما جاء عن الإنسان أو البشر بشكل عام. فبشأن آدم: «ثمّ سوّاه ونفخ فيه من روحه»[2] والمستفاد من مجموع الآيات أنْ لا اختصاص لذلك بآدم الأوّل.

وظاهر الآية ـ كما يفيد لفظ (سوّاه) ـ أنّه بعد ان استكمل خلق جسم آدم نفخ فيه من روحه. وفي آية أُخرى يتحدّث عن آدم الأوّل، بقوله: «فإذا سوّيته ونفختُ فيه من روحي فقعوا له ساجدين»[3].

---

(1) مريم: ١٧.

(2) السجدة: ٩.

(3) الحجر: ٢٩.

ما تزال هناك آيات أُخرى كثيرة في القرآن استخدمت كلمة الروح. ولكن ربّما نكون قد استنفدنا كلّياتها فيما ذكرناه.

والظاهر أنّ اللفظ استُعمل في السور المكيّة والمدنيّة، فسورة بني إسرائيل [الإسراء] التي تضمّ آية «يسألونك عن الروح» مكيّة.

وفي هذه السورة ورد الموضوع الذي يحويه قوله تعالى: «يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي»، والمسألة التي تطرح هنا: ما هو المقصود من الروح التي وقع السؤال عنها؟ ثمّ ما هي طبيعة هذا الجواب الذي ذكرته الآية للسؤال؟

فهل أرادت الآية أن تُجيب جواباً حقيقيّاً أم إنّ الله أراد أن ينهى عن السؤال عنها؛ وأنّ الروح ليست أمراً يمكن أن يعرَّف حتّى يكون بمقدوركم الوقوف على ماهيّتها وحقيقتها؟

لقد وقع البحث في جهتي المسألة معاً. اختلف المفسّرون فيالروح محلّ السؤال.

قال بعضهم: مادام (الروح) قد ذكر بعرض الملائكة في آيات أُخرى، فقد استهدف السؤال أن يعرف هذه الروح التي هي غير الملائكة. وهذا هو مورد السؤال.

وذكر بعض المفسّرين أنّ المقصود من الروح هنا القرآن نفسه. فالفريق الذي ذهب إلى أنَّ المقصود من الروح في قوله تعالى: «وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا» هي آيات القرآن نفسها، ذكروا ـ في قوله «يسألونك عن الروح» ـ ما يلي: إنّك [يارسول الله] عندما تُسأل عن القرآن، قل هو من أمر

الله؛ أي إنّه أمر نازل من عند الله.

أمّا الفريق الآخر من المفسّرين فقد قالوا أنّ المقصود من الروح في الآية هو جبرائيل، وهؤلاء هم الذين ساووا بين الروح الأمين وروح القدس وبين جبرائيل. ورأيهم أنّه حيثما ذكر الروح في القرآن، وفي كلّ مرّة يأتي ذكره في عرض الملائكة، فإنّ المقصود به جبرائيل.

وبذلك عندما انطلق السؤال: «يسألونك عن الروح» فإنّ المراد معرفة ماهية جبرائيل. لقد أرادوا أن يعرفوا هذا الذي يحمل الوحي وينزل على النبيّ يحدّثه.

وثَمَّ فريق من المفسّرين ذكروا أنّ المراد بالروح هنا هي الروح الإنسانيّة ذاتها، التي ذكرت في الآيات من قبيل قوله: «ونفخت فيه من روحي».

إذن فهم يسألون عن المقصود من الروح الإنسانيّة، وقد أجيبوا بأنّها: «من أمر ربّي».

أمّا الرأي الآخر ـ وقد اختاره صاحب الميزان ـ فقد ذهب إلى أنّ السؤال عن الروح لم يأتِ بمعنىً خاصّ.

فالسائلون رأوا القرآن يذكر لفظة الروح كثيراً. فتارة يقول: «يوم يقوم الروح والملائكة صفّاً». وتارة: «يُنزِّل الملائكة بالروح من أمره على مَن يشاء من عباده»[1] وأُخرى: «وأيّدهم بروحٍ منه»[2]. وبإزاء هذا التعدّد والكثرة اللّذين شملا الإنسان فيما شملا، لم يفهموا شيئاً، فأرادوا ـ بسؤالهم ـ أن يعرفوا

---

(١) النحل: ٢.

(٢) المجادلة: ٢٢.

هذه الروح التي يَرِدُ ذكرها منفصلاً ومع الإنسان والأنبياء وبإزاء الملائكة، فجاءهم الجواب: «قل الروح من أمر ربّي».

والذي يعتقده [العلّامة الطباطبائي] أنّ الجواب هذا هو الجواب الواقعيّ، وليس المراد منه النهي عن السؤال في هذا الموضوع.

تعريف الشيء بعلله الداخليّة أو الخارجية

أريد أن أطبّق ما ذكره أحد أساتذتنا (العلّامة الطباطبائي) مرّة، من أنّ الشيء يعرّف إمّا بعلله الداخليّة أو بعلله الخارجية.

ومعنى ذلك أن بمقدورنا أن نعرّف الشيء إمّا بأجزائه (وهو ما يقال له العلل الداخليّة) أو نعرّفه بفاعله أو نتيجته والفائدة المتوخّاة منه (وهو ما يقال له العلل الخارجية).

فلو سألنا أحدٌ: ما هذه السجّادة؟ فتارّة نجيبه بأنّها مجموعة خيوط ملوّنة من القطن أو الصوف نسجت بهذا الشكل. ينطوي هذا الجواب على ذكر المادّة والصورة، ومن ثمّ فتعريفنا للسجادة تمَّ من خلال بيان مادّتها وصورتها.

وتارة نجيبه من خلال الغرض والفائدة، فنذكر له أنَّ السجّادة هي ما يفرش ويستفاد منه بالجلوس.

وعلى المنوال ذاته؛ لو سألنا أحدٌ عن السراج لقلنا له: إننا نستفيد من نوره في الظلام. والتعريف تمَّ بالاستناد لخاصيّة الشيء وأثره.

وقد نعرّف الشيء بفاعله. فإذا سألنا أحد: ما هذا؟ نجيب: كتاب من آثار السيّد الطباطبائي، من دون أن نذكر شيئاً عن محتوى الكتاب وموضوعه؛ ومن

دون أن نشير للهدف من تأليفه أيضاً، بل اكتفينا بتعريفه من خلال فاعله وحسب.

طبيعيّ أنّ موارد الجواب تختلف باختلاف موارد السؤال، بيدَ أنّهم يذكرون أنَّ أيّاً من تلك التعريفات لا يكون تامّاً لوحده. فلا يكفي التعريف بالعلّة الفاعليّة وحدها أو العلّة الغائية، ولا بالعلّة المادّية أو العلّة الصورية. وإنّما التعريف الكامل هو الذي يتوفّر على بيان العلل الداخليّة والخارجية للشيء مع استيفاء غايته وبيان فاعله، وذكر الأجزاء التي يتركّب منها.

الله وعدم إمكان التعريف

إذا كان الشيء بسيطاً لا جزء له، فلا يمكننا تعريفه بأجزائه، كذلك إذا لم تكن له غاية (أي لم يوجد لأجل غاية أُخرى، وكذا إن كانت غايته واحدة مع فاعله) فلا يمكن تعريفه من خلال أثره وغايته.

وإذا كان للشيء فاعل وحسب، فالطريق الوحيد لتعريفه هو تعريفه من خلال فاعله.

أمّا إذا لم يكن للشيء فاعل ولا جزء ولا غاية، فلا سبيل لتعريفه. ولهذا السبب لا يمكننا تعريف الله (ونعني به التعريف الواقعيّ أو الذاتي بحسب الاصطلاح). نحن نستطيع أن نعرّف الله من خلال الأثر (والأثر غير الغاية). بيدَ أنّا لا نستطيع تعريفه بالمعنى الذي نعرّف به بقيّة الأشياء. فليس لله جزء ولا فاعل ولا غاية، وإذا لم يكن ثَمَّ وجود للأدوات التي يفاد منها في التعريف، فلا يمكن الاستفادة منها في تعريف الله.

تعريف الروح بالله

ما يطرحه القرآن بعنوان الروح يفترض أن لا أجزاء فيها، وعندما سألوا عن الروح لم يعرّفها لهم، فلا أجزاء لها حتّى تُعرّف من خلالها. كما أنّها لم تأتِ لغاية معيّنة، أو على الأقلّ لم تأتِ لغاية يمكن للسائل أن يعرفها[1].

إذن؛ الطريق الوحيد المتبقّي هو أن تعرَّف بالله، فيقال: الروح شيء ناشئ من أمر الله.

الأمر في القرآن

لقد أوضح أستاذنا [العلّامة الطباطبائي] الفكرة ببيان أشبه بالمقدّمة منها بالبيان الكامل ـ وقد سبقه إلى ذلك آخرون، وانتبه للنقطة ذاتها المهندس بازركان إلى حدٍّ كبير ـ قال: إنّ كلمة «الأمر» إذا نُسبت لله فهي ناظرة إلى الوجود الدفعيّ للأشياء، بخلاف ما إذا نسبت لغيره. فالأمر في القرآن يُنسب إلينا أحياناً، كما في قوله: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»[2]. فالأمر هنا إشارة للمتصدّين لشؤوننا. وقد ينسب القرآن «الأمر» إلى أشياء أُخرى.

أمّا إذا نُسب «الأمر» إلى الله، وقيل «أمر الله» و «أمره» فإنّ المقصود

---

(١) حتّى لو جاءت الروح من أجل غاية معيّنة، فهذه الغاية أخفى من الروح ذاتها. فغاية الروح أن ترجع لله، وعندئذ نرى أنّ السائل لايعرف معنى العودة لله.

(٢) النساء: ٥٩.

وجه الانتساب إلى الله مباشرة من دون دخلٍ لعاملي الزمان والمكان. وبتعبير العلماء أنّها تدلّ على الوجود الدفعيّ للأشياء لا الوجود التدريجيّ، وذلك خلافاً للخلق، فعندما يستخدم القرآن كلمة «الخلق» فالمنظور هو الإيجاد التدريجيّ للأشياء، كما هو الحال في خلق الله السماوات والأرض في ستّة أيّام، أيّاً كان المقصود من الأيّام الستّة.

وعندما يتحدّث الله عن النطفة في الرحم، وتحوّلها إلى علقة، ثمّ مضغة، ثمّ تكسى العظام وهكذا، فإنّ القرآن يعبّر عن ذلك بكلمة «الخلق» عناية بالوجود التدريجيّ للشيء؛ بمعنى أنّ للشيء ارتباطاً بعلله الزمانيّة والمكانية.

أمّا عندما يعبّر بـ«الأمر» فالمقصود هو الوجود الدفعيّ، ولا محلّ للتدرّج. يقول تعالى: «إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»[1]. و «كن» هنا هي فعل الله، كما يقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السّلام): «قوله فعله».

أو قوله تعالى: «وما أمرنا إلّا واحدة كلمحٍ بالبصر»[2]، واللمح ظاهراً هو رمش العين، ومعناه أنّه لا محل للزمان والتدرّج وما شاكل.

وممّا نقرؤه في القرآن قوله تعالى: «ألا له الخلق والأمر»[3]. وما يستفيده العلماء أنّه كلّما نُسب «الأمر» إلى الله، فلا محلّ للخلق، بل ينصرف الحديث لموجود دفعيّ غير تدريجيّ ولا زمانيّ.

وقد سألتم عن الروح، وهي ليست من جنس خلق الله، بل هي من جنس

---

(١) يس: ٨٢.

(٢) القمر: ٥٠.

(٣) الأعراف: ٥٤.

أمر الله؛ قال تعالى: «يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي». و «من» هنا مأخوذة من الجنس.

أمّا السماوات والأرض والبحار والجبال فهي من جنس خلق الله. بعكس الروح التي هي من جنس: «وما أمرنا إلّا واحدة كلمح بالبصر» وكذلك: «إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون». فما يريده هو عين الوجود وعين ما يوجده، دون أن تكون هناك لُبثة انتظار مطلقاً.

وكذلك جاء التعبير بصيغة: «من أمره» كما في قوله تعالى: «ينزّل الملائكة بالروح من أمره» فـ «من أمره» تعني: من جنس أمر الله.

وكل هذا فيما يعتقده السادة العلماء هو تعريف وبيان الماهية بالقدر المستطاع.

لقد تكرّر في القرآن كثيراً ذكر كلمة «من أمره» أو «من أمر الله». وكلّما ذُكرت فهي برأي السادة العلماء بيان الجنس، أي: «من جنس أمر الله».

الإنسان ووجهاه الخَلقي والأمْري

جاءت صيغة السؤال في قوله: «يسألونك عن الروح» مطلقة. والمراد معرفة جنس هذه الروح، التي نُفخت في الإنسان أيضاً، وهي حاملة للوحي. فجاء الجواب: إن هذه الروح هي من جنس أمر الله. ولأنَّ الروح التي يُسأل عنها تشمل روح الإنسان أيضاً، فمن الطبيعيّ أن تسري النتيجة ذاتها لروح الإنسان. فللإنسان جنبتان ووِجهتان وُجوديّتان؛ الوجهة الخلقيّة والوجهة الأُمرية.

قوله: «إذا سوّيتُه» تعبير عن الوجهة الخلقيّة للإنسان؛ والنصّ يتحدّث عن

الوجود التدريجيّ للإنسان[1]. ففي كلّ مرّة يبرز النص: «إذا سوّيته» أو «ثمّ سوّاه» فإنَّ ذلك بيان للجنبة المادّية للإنسان التي تنطوي على الصفة الزمانيّة والمكانيّة والتدريجيّة.

أمّا قوله: «نفخت فيه من روحي» فهو بيان للجنبة الأمرية للإنسان. فالإنسان يصل في خلقته التدريجيّة إلى نقطة ـ كما أشار لذلك المهندس بازركان نفسه ـ يُفاض عليه بشيء «من عند الله».

لا ريب في أنّ كلّ شيء هو من عند الله، ولكن عندما يقال «من عند الله»، فالمقصود أنّ الإنسان حينما يبلغ هذه النقطة يفاض عليه بشيء علويّ يأتي من عند الله ـ وهذا الشيء ليس من نوع ما عندنا الآن ـ يفاض على وجوده الخلقي. وليس وجود ذلك الشيء نفسه تدريجيّاً.

ولكن هذا لا يعني أنّ هناك شيئاً ناجزاً وكاملاً قد استُودع في مكانٍ ما ثمّ جيءَ به، كما كانت عليه نظريّة الفلاسفة قبل أرسطو (مثل إفلاطون وغيره).

كما لا ضرورة للاعتقاد أنَّ ثمّة أمراً خُلق دفْعياً بالتقارن مع هذه المادّة[2]، بل نستطيع القول أنَّ المادّة نفسها أوجدت بسيرها التكامليّ وجوداً أمرياً. وبذلك فليس هناك ما يمنع من أن يكون للشيء وجود خَلقيّ، ثمّ ينتهي هذا الوجود

---

(١) لايهمّني الآن البحث في هل أنّ الوجود التدريجيّ هو الخلق التدريجيّ نفسه، الذي تعرفه العلوم التجريبية (وذلك عندما يبلغ الإنسان المرحلة التي يكون مستعدّاً ومؤهّلاً فيها لأن يكون إنساناً، ولم يكن مؤهّلاً قبل ذلك) أو أنّه كما يراه الآخرون ـ الذين لايولون أهميّة لنظرية تكامل الأنواع أبداً ـ مسألة تدريجية بالاستناد إلى الأخبار والأحاديث التي تقول ان الله خلق الإنسان في أربعين صباحاً.

(٢) لا تشير الآيات ـ التي بين أيدينا ـ لهذه المسألة بدرجة وافية.

بوجود أمريّ؛ أي يتبدّل الوجود الزمانيّ بوجود غير زمانيّ.

وهذا ما ذهب إليه صدر المتألّهين في هذا المجال. ثمّ تحرّك تجاه الآيات الأُخرى، فذكر أنَّ الآيات في سورة «المؤمنون» تتحدث عن الجنس فقط دون أي بيان آخر لكيفيّة تكوّن هذا الجنس الذي هو «من عند الله».

وكونه «من عند الله» معناه أنّ أُفقه أرفع من هذا الأُفق، وكل ما يأتي جديداً فإرادة الله هي التي أوجدته: «وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدَرٍ معلوم»[1]. فكلّ ما يوجد ينزل من عند الله؛ أي إنّ ارادة الله هي المتنزلة وتظهر بهذه الصورة.

الروح، الوجهة الأمرية للإنسان

بعد أن تتحدّث الآية من سورة (المؤمنون) عن مراتب خلْق الإنسان، وتحوّله من علقة ومضغة وغير ذلك، تقول: «ثمّ أنشأناه خلقاً آخَر»[2]. وليس ثمّة تعريف غير أن تذكر الآية أنّ هناك «خلقاً آخر» للإنسان، وهو ما تعبّر عنه الآيات الأُخرى بصيغة: «فإذا سوّيتُهُ ونفختُ فيه من روحي».

والشيء الأساسي أنَّ للإنسان وجهتين وجوديّتين، كما نستفيد ذلك من القرآن؛ الوجهة الخَلْقيّة، والوجهة الأمرية؛ والوجهة الأمرية هي التي تسمّى بالروح أحياناً.

والروح تطلق على غير الإنسان أيضاً. فإذا اعتبرنا حقيقة الوحي روحاً

---

(١) الحجر: ٢١.

(٢) المؤمنون: ١٤.

فلا نجانب الصواب، لأنَّ الثابت أنَّ الوحي الإلهي حقيقة تَرِدُ الزمان والمكان من أُفقٍ ما فوق الزمان والمكان، ولذلك فهي أيضاً من جنس «أمر الله» وليس وجوداً تدريجيّاً ينبغي أن تظهر بذرته فيالطبيعة ويتكامل عبر الزمان والمكان حتّى يصير وحياً، كلّا. وإنّما عندما تتهيّأ الأرضية هنا، يهبط الوحي بأمر الله.

هذه خلاصة ما يسوقه السيّد الطباطبائي، وقد أشرتُ إلى أنَّ ذلك ليس من ابتكاره الخاص، بل هذا المعنى موجود في كلمات الآخرين، وممّن ذكر ذلك أيضاً الملّا صدرا الذي ميَّز بين «الأمر» و «الخلق» في القرآن ورتّب مجموعة من النتائج على موارد الاستعمال المختلفة للاصطلاحين.

والذي ذهب إليه العلماء في هذا المجال أن الروح لم تستخدم في غير الموارد المشار لها. فالروح استخدمت بإزاء الملائكة، كما استعملت بشأن الوحي (سواء أكان المقصود آيات القرآن ذاتها أم الملك الحامل للوحي). وبذلك فهي لم تستخدم حيال موجودات العالم لغير الإنسان، فليس لدينا في القرآن ما يفيد أنَّ للنبات والحيوانات[1] والجمادات ضرباً من الروح بالمعنى الدالّ على الموجود الأمري.

فإذا أخذنا النفط كمثالٍ على الجمادات، نجده يتكوّن من عناصر، عندما تنتظم فيما بينها بمركب واحد تُنتج شيئاً ثالثاً بخواص جديدة، وهذا التحوّل لا يطلق عليه القرآن روحاً كما هو الحال بالإنسان.

أمّا بشأن الحيوان فلا أستطيع الآن أن أتحدّث عن رأي قاطع.

---

(١) ينطوي إثبات هذا الادّعاء في الحيوان على قدرٍ من الصعوبة، وإن كان بعضهم اجتهد في الاستدلال عليه.

الجذور العلميّة لفكرة الروح

ما نريد أن نعرفه في هذه الفقرة هو أن نقف من الوجهة العلميّة والفلسفيّة على مصدر الفرضية التي تنتهي لفرضية الروح.

طرح القدماء جذرين لفكرة الروح، أحدهما ـ ويطلق عليه صيغة «المادّة والقوّة»[1] ـ ما زال يُطرح اليوم، ولكن ربّما مع فارق في الشكل. ذكروا في هذه الصيغة، أن الأجسام والأجرام التي نراها في العالم تشترك مع بعضها بالجسميّة والجرميّة والكثير من العناصر الأُخرى. فالماء والنار والهواء كلّها أجسام وأجرام، ولكن لماذا تختلف بالخواصّ فيما بينها، وما هو منشأ الاختلاف ؟

عندما صاروا لتجزئة المركّبات ، انتهوا إلى مجموعة عناصر بسيطة ـ برأيهم ـ وبذلك جرّوا البحث لهذه البسائط.

ومع أن بسائط القدماء لا تعدّ اليوم عناصر بسيطة، إلّا أنّ ذلك لم يؤثّر على أصل الفرض الفلسفي، الذي يذهب إلى أنّ المركّبات ينبغي أن تنتهي إلى بسائط، وهذا ما يذهب إليه العلم أيضاً. ولكن غاية ما هناك أنّ العلم القديم كان يتصوّر بأنّ تلك البسائط هي عبارة عن الماء والتراب والهواء والنار. ثمّ اتّضح بعدئذ أنّ الكثير من هذه الأربعة هي عبارة عن مركّبات وأنّ العناصر البسيطة أُمور أُخرى.

لقد ذكروا أنّ المركّبات يمكن أن تعلّل على أساس العناصر ـ وإن لم يكن

---

(١) نتناول القوّة هنا بمفهومها الفلسفي الذي يعني مبدأ الحركة والأثر، وهو ما يختلف شيئاً ما مع اصطلاح علماء الفيزياء.

هذا التفسير كاملاً ـ فعندما يركب بين العناصر، يترك كل واحدٍ منها أثره، لأنّ لكلّ عنصر خاصّية منفصلة، ثمّ تأتي حصيلة الخواصّ خاصيةً متوسّطةً فيما بينها يُطلق عليها المزاج.

والسؤال: هل يمكن تفسير المركب بهذه الصيغة؟

ذهب بعضهم للإيجاب فيما أنكر بعضهم الآخر ذلك.

احتجّ المنكرون بأنّ ظهور المزاج يستدعي وجود قوّة جديدة، أي ينبغي أن توجد صورة نوعيّة حتّى يصير المركّب مركّباً، وإلّا فمجرّد أن تترك العناصر أثرها بعضها على بعض، لا يكفي لتعليل المركّب.

لا أريد أن ألج تفاصيل الموضوع لعدم صلته ببحثنا كثيراً.

في المنعطف الثاني من تلك الرؤية، تساءلوا عن سرّ الاختلاف بين العناصر. فمادامت جميعها مشتركة بالمادّية والجسميّة والجرميّة؛ ومادام «حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد» فينبغي إذن أن تكون للأُمور المتشابهة خواصّ متشابهة، فلماذا تختلف الخواصّ فيما بينها؟

عند هذه النقطة طرحت مسألة القوّة. إذ لا يمكن توجيه اختلاف الخواصّ بالمادّة ذاتها؛ من خلال القول أنَّ في المادّة مادّة، لأنَّ المادّة مادّة أيضاً والخاصية واحدة.

لقد اعتقدوا أنَّ القوى مختلفة، ولكن هل هي عرض أم جوهر؟ قالوا: إن كانت عرضاً؛ والعرض ناشئ عن الجوهر، فينبغي أن تكون ناشئة عن المادّة ذاتها. وعندئذٍ يعود الإشكال ليكتسب صيغة السؤال التالي: كيف أمكن للمادّة أن توجِد أعراضاً مختلفة؟ إذن ينبغي لتلك القوّة أن تكون جوهراً متّحداً بهذه

المادّة، غير ناشئة منها، إذ لو كانت كذلك فسيعود الإشكال مجدّداً.

إذن المادّة في العالم واحدة، والقوّة مختلفة. كما ذهبوا إلى أنّ القوّة ينبغي أن تكون جوهراً، وفي ضوء ذلك علّلوا وجود العناصر المختلفة.

القوّة في ذي الحياة

يتّضح ممّا مرَّ أنَّ أولئك [الأقدمين] يؤمنون بعنصرين ـ من منظور اللغة الفلسفيّة وليس العلميّة ـ وأنَّ العالم في تصوّرهم يتألّف من حقيقتين، هما: المادّة والقوّة. بيدَ أنّهم لم يكونوا يولون هذه القوى أهمّية كبيرة حتّى مرتبة ذوي الحياة. لقد كانوا يقولون أنَّ القوّة أمر حالّ في المادّة جميعها، توجد بوجود المادّة ذاتها، وتفنى بفنائها.

ولكن عندما تصل النوبة إلى مرتبة ذوي الحياة، فإنّ القوّة تكتسب صورة أُخرى، أطلقوا عليها لعلّة معيّنة اسم «النفس». وعندما تبلغ المسألة الإنسان نفسه في رتب ذوي الحياة، تكتسب القوّة في الإنسان شكلاً خاصّاً لدلائل خاصّة ذكروها، إحداها هي ما أشار إليه المهندس بازركان في بحثه. والقوّة الخاصّة في الإنسان لا يمكن تعليلها بالقوى السابقة التي افترضت على خطّ الوجود المادّي والوجود في رتب ذوات الحياة.

من الدلائل المشار لها هي الاستعدادات والأمنيات التي لا نهاية لها في الإنسان، وقدرته على إدراك الكليّات ومسائل أُخرى.

وعلى هذا الأساس ذهبوا إلى أنَّ لهذه القوّة ـ بمعنى مبدأ الأثر ـ التي في الإنسان اختلافاً مع القوى الموجودة في غيره، بل لا يمكن لها أن تكون حتّى

من جنس تلك القوى. فلهذه القوّة جنبة «من عند الله» تزيد على ما موجود في الأشياء الأُخرى، وبالتالي فإنَّ لها جنساً آخر يتمثّل بالمسألة المشار إليها في البحوث السابقة بصيغة: «من أمري».

ومع هذا الفارق يمكن أن يكون وجود القوى الأُخرى وجوداً خلقياً ووجوداً زمانيّاً مكانيّاً، على خلاف القوّة التي في الإنسان، التي لا يمكن لوجودها أن يكون خلقيّاً وزمانيّاً، وإنّما يتحتّم أن يكون وجودها وجوداً آخر.

وفي ضوء هذا المعنى، انتهى البحث لنتيجة أُخرى ترتبط ببقاء الإنسان. فمادام الإنسان ينطوي على وجودٍ «أمري» [في مقابل الوجود الخَلْقي] فوجوده باقٍ إذن.

المادّة والطاقة في كتاب «الذرة اللامتناهية»

ما فعله السيّد المهندس [بازركان] في هذا المضمار أنّه توفّر على بيان كلام القدماء عن المادّة والقوّة، ولكن بابتكاره الخاصّ. في الواقع يمكن القول أنّه أعادَ صياغة كلام القدماء باللّغة المعاصرة، وعمد لتقويته بما يؤيّد طريقته، غير أنّه فعل ذلك لنتيجة أُخرى كان يريد تحقيقها.

سأعرض فيما يلي بعض المقاطع التي سجّلتُها من كتابه «الذرة اللامتناهية». يكتب: «لايعرف العلم المعاصر أكثر من عنصرين، هما: المادّة والطاقة[1]. فالعلم يريد أن يقوّم وجود العالم بتمامه وبما ينطوي عليه من

---

(١) يقول المهندس بازركان في بعض الموارد: ما دام أحد هذين العنصرين يتحوّل إلى الآخر. فإنّ العلم الحديث يعدّهما شيئاً واحداً. ولكن هذه الجهة من البحث لاتعنينا فعلاً.

حركات وصور، بهذين العنصرين في إطار الزمان والمكان. أمّا القرآن، فهو في الوقت الذي يؤمن فيه بهذين العنصرين (بخلاف المتقدّمين وبعض أهل الكلام والفلاسفة ممّن لم يكن يعنى بهذين الاثنين)[1] تراه يضع اليد على عنصر ثالث، وبالتالي يشير إلى موجودات أو مخلوقات أُخَر.

طبيعيّ أنّ القرآن لا يتحدّث عن العنصر الثالث هذا في جميع المواقع والحالات، وإنّما يقصره على مواقع الإبداع الخاص والموت ولحظات التحوّل والانعطاف[2].

وفي ضوء هذا الإبداع القرآنيّ يتعيَّن علينا أن نبحث فيما إذا كان الحقّ مع القرآن ـ في رؤيته ـ أم مع العلم الحديث؟ فهل يعدّ عالم الخلق والطبيعة (الذي ينتهي بشيء واحد) عالماً ذا عنصرين أم ذا ثلاثة عناصر؟ ليس بمقدور العلم أن يقوّم العالم المعاصر باستخدام عنصرين في إطار الزمان والمكان، إذ هو يعجز عن تفسير وتعليل الكثير من الحوادث والكيفيّات الواقعة أو التي ستقع بالعنصرين المذكورين آنفاً».

أشرتُ إلى أنَّ لهذا الرأي شبهاً من حيث الاستدلال والبرهان برأي الأقدمين. فهم لم يعرفوا الطاقة، بل كانوا يعرفون المادّة وحدها، وكانوا يرون

---

(١) ينبغي أن نوجّه السؤال للمهندس بازركان نفسه عن مصدر هذا الكلام؟ فالقدماء لم يعرفوا الطاقة أصلاً لا أنّهم كانوا يعرفونها ولا يعتنون بها. أمّا المادّة فكانوا يقبلونها بأجمعهم.

(٢) هذه نقطة مهمّة جدّاً. وبنظرنا أنَّ هذا البيان القاضي بأنَّ القرآن لايتحدّث عن العنصر الثالث في جميع المواطن والحالات، وإنّما يقصره على مواضع خاصّة، يتعارض إلى حدٍّ ما مع النتيجة التي يسعى المهندس بازركان لبلوغها.

أنّها لا تكفي لوحدها في تفسير العالم، فما لم تتدخّل حقيقة أُخرى (لم يعبّروا عنها بالعنصر؛ لأنّ لهذا التعبير مسحة أدبية) في ماهيّة الوجود، لا يمكن تفسيره وتعليله بالمادّة وحدها، وهذه الحقيقة هي القوّة، ولا يمكن أن نسبغ على القوّة خاصية المادّة، لأننا لو فعلنا ذلك لعاد الإشكال مجدّداً، ومن ثمّ، لابدَّ أن نجعل القوّة في عرض المادّة لا في طولها.

على المنوال ذاته، يستفيد المهندس بازركان من العلم المعاصر الذي يتحدّث عن المادّة والطاقة، ويسجّل أنّه ليس بمقدور العلم أن يُعلل وجود العالم على أساس عنصري المادّة والطاقة، بل ثمّة حاجة لعنصر ثالث؛ وهذا العنصر الثالث عند المهندس بازركان هو نفسه العنصر الثاني عند الآخرين.

ولكن المهندس بازركان مارس بعض صيغ الاستدلال ممّا لم يمارسه الأقدمون، وهي بنظرنا ضعيفة. فأوّل ما ذكره قوله: «من بين ذلك إبداع العالم لأوّل مرّة، فلو كانت للعالم بداية، لكان الأصل الأوّلي (ثرموديناميكياً) أي سيتزلزل أصل ثبات المادّة والطاقة. إنَّ فرضية العنصرين مضطرة أن تجعل العالم أزليّاً».

لا يعتبر هذا اعتراضاً البتّة على الذين ينهون العالم لعنصرين، لأنّهم ليسوا مضطرّين أن يفترضوا العالم حادثاً حتّى يقعوا بهذا الإشكال. وبعبارة أُخرى، نحن لم نُثبت أنّ العالم ليس أزليّاً لنقول فيما بعد بأنَّ [فرضية] الكون القائم على عنصرين لا يمكنها أن تفسّر لنا ظهور الوجود وبداية العالم. إنَّ من يذهب إلى أنَّ الوجود من عنصرين يؤمن في الوقت ذاته بأزليّة العالم، فلا يمكننا أن نسوق ذلك بصيغة إشكال أو استدلال، بل ينبغي أن يكون ذلك جزءاً من ادّعائنا، بل لا يمكن أن يكون حتّى جزءاً من الادّعاء.

التوضيح الثاني الذي أورده المهندس بازركان ينطوي على بيان جيّد؛ يقول: «وبشأن خواص العناصر وكيفيّاتها أو ميل تراكيب الأجسام وبروز جميع التحوّلات، وما ينتهي إليه ذلك من السؤال: لماذا لا تعدّ صور وحالات المواد التي يتألّف منها العالم ثابتة؟ ولماذا لا تبقى هذه المواد الأوّليّة على حالة واحدة؟ وما هو منشأ هذه التغييرات والتحوّلات والتبدّلات؟ فإذا كان هذا السير والتحوّلات والاختلافات والحوادث ناشئاً عن الصفات والخواص الموجودة في طبيعة الأشياء أو العناصر، فإنّ ذلك بذاته ضرب من عدم التقارن وعلامة على نشوئه عن قصدٍ وأمر خاصّ أو عن حركة وجهة معيّنة».

هذا البرهان بذاته هو عين البرهان الذي ذكره الفلاسفة في باب القوّة. يقولون: إذا كانت الخاصّيات تفترق، فلماذا يقع هذا الافتراق؟ ومن أين ينشأ عدم التقارن والتشابه هذا؟ وما هو منشأ اختلاف الخاصّية؟ إنّ بحثنا يدور حول منشأ اختلاف الخاصّيات.

وبه تتّضح صحّةِ بيان المهندس بازركان، وأنّه بيان الأقدمين بعينه من دون فرق، عدا أنّه يقدّمه بهذه العبارة: «لابدّ من وجود قصد وأمر أو إرادة خاصّة في العمل وفي الأمر، حتّى تُمنح مثل هذه الخواصّ الثابتة والعامّة بالعناصر الأوّليّة والبعديّة، وأن يكون هناك برنامج مشترك وواحد ينظّم عجلة الوجود. وإذا لم ينعدم التقارن والتدخّل من جهةٍ معيّنة فلابدّ أن يكون للعناصر التي تشكّل العالم وضع متشابه لا يختلف إزاء جميع الخواص والأوضاع».

نحن لا نعترض على التعبير بـ«الإرادة» وهذه الصيغة من البيان صحيحة على كلّ الأحوال.

هذا الدليل بنظر القدماء هو دليل على وجود القوّة. وبما أنّها لا يمكن أن تكون عرضاً (أي تنطوي على خاصّية المادّة ذاتها) فينبغي أن تكون في عرض المادّة. ولأنَّ هذين الشيئين ليسا منفصلين عن بعضهما، بل يتجاوران وبينهما ضرب من الاتحاد، إذن فهما شيء واحد (أي هما اثنان وواحد في الآن ذاته) ومادامت القوّة هي التي تبدّل نوعيّة الأشياء (إذا لم تكن القوّة لكانت الأشياء جميعها نوعاً واحداً. فالقوّة هي مبدأ التنوّع والنوعيّة في الأشياء) فهم يسمّونها «القوّة المنوّعة» أو «الصورة النوعيّة».

الدليل الثالث الذي يسوقه (المهندس بازركان) يرتبط بظاهرة الحياة وظهورها؛ ظاهرة الحياة بذاتها تأتي بعد ظهورها لأوّل مرّة.

وبهذا الشأن يشير المهندس بازركان إلى أنّ العلم لم يستطع أن يحلّ حتّى الآن مسألة ظهور الحياة لأوّل مرّة. وعلى فرض أنّه استطاع ذلك، فمن الصحيح ما ذهب إليه ـ المهندس بازركان ـ من أنّ ظهور الحياة لأوّل مرّة لا صلة له بهذه المسألة، فأيّاً ما يكون منشأ ظهور الحياة، فإنَّ بحثنا يدور حول الماهية وليس حول المنشأ.

يكتب: «هذا مسار مضادّ لـ« آنتروبي» (الانحلال والتداعي) أي معارض للأصل الثاني في (الترموديناميك) المتمثّل بأصل الكهولة».

هذه نقطة ثمينة جدّاً، غير أنّها ترتدّ من حيث مادّة الاستدلال إلى الاستدلال الأوّل المتمثّل باكتشافنا لشيء إضافة للمادّة، ولذلك فهو لا يمثّل برهاناً مستقلاً. فمن الوجهة المنطقيّة لا نعدّ هذين برهانين، بل هما برهان واحد سيقت له أمثلة مُتعدّدة.

وبشأن مسألة الحياة التي تعدّ مسألة مهمّة جدّاً، ذكرها القـدماء بـصيغة أُخرى مؤدّاها: لو صنعنا آلة أو بنينا غرفة أو عمارة، فإنها تتحرّك نحو التداعي والاضمحلال منذ اليوم الأوّل. أمّا الموجود الحيّ فهو يتّجه صوب التكامل منذ اللحظة الأُولى لظهوره، ثمّ ينحدر نحو التداعـي. ويـبدو أنّـهم لا يـعدّون هـذا التداعي تداعياً واقعيّاً، ويذهبون إلى أنّ القوّة التي تسير صوب التكامل لا تصاب بالانهاك والتداعي والاضمحلال، بل تنقطع علاقتها مع ذلك الموجود المكمّل له.

وهذا ـ كما يذكرون ـ دليل على أنَّ الحياة بذاتها حقيقة حـاكـمة عـلى المادّة.

يكتب المهندس بازركان: «كما ذُكـر فـي (الإسـلام الفـتي)★، إنّ بـناء الموجود الحيّ (أي تبديل الأجسام المعدنية البسيطة إلى خـلايا مـتسلسلة أو حلَقيّة لما يفضي لتشكيلٍ آليّ وحيويّ وهو أمر معقّد جدّاً) محال عـمليّاً مـن وجهة نظر قانون الاحتمالات؛ ومن جهة الـ«آنتروبي» (أصل الهرم والتداعي)، لأنَّ التشكل والتفصيل والتخصص التي هي من لوازم التراكـيب الحـيّة وعـمل الأعضاء والأنسجة، هي على العكس تماماً من الاتسـاق والانسـجام ووحـدة المستوى التي تعدّ لوازم زيادة الـ«آنتروبي» (أصل التداعي).

إنَّ تداعي الموجودات الحيّة وكهولتها وموتها هو ممّا يتطابق مع قـانون الاحتمالات وقانون الـ«آنتروبي»...؛ كما أنّ ظهور الحياة والموجودات الحيّة سواء في لحظة الوجود الأُولى أو في التوالد والتجديد لا يتطابق أبداً مـع هـذا

★ أحد كتب المرحوم بازركان. [المترجم]

الأصل الذي يحكم جميع المواد والطاقات، ثمّ لا يتّسق مع العالم المؤلَّف من عنصرين».

كأنَّ النصَّ يفيد: في هذا العالم قانونان، هما: الحياة والموت. فمن جهةٍ ترى المادّة والطاقة في أنحاء الوجود، أكثر ما يكونان عاملاً للموت. ومن جهةٍ، يكون العنصر الثالث الذي يتحكّم في العالم عاملاً للحياة وتجدّدها. فمن جهةِ العنصر الثالث هناك الحياة والتجدّد، ومن جهة عنصري المادّة والطاقة هناك الاضمحلال والتداعي والموت، لأنّ لازمة العمل هي الاضمحلال والتلاشي. ففي هذا الخط ـ من دورة الحياة والوجود ـ يبرز التداعي والاضمحلال، وعلى الخطّ الآخر يبرز التجدّد والحياة.

وإذا لم يكن العنصر الثالث ذاك، فلا يمكن تفسير التجدّد في نبض الحياة على أساس عنصري المادّة والطاقة وحدهما.

ينتقل ـ الباحث ـ بعدئذ لدراسة أصل التكامل وظهور الإنسان.

مداخلة بين بازركان ومطهري

المهندس بازركان: ليست هذه هي المرّة الأُولى التي يدلي فيها الشيخ مطهري بردٍّ على «انكار الروح». فعلى مدار مرّات وأنا في قفص الاستفهام والسؤال، مع أني كتبتُ في هامش الصفحة (٦١) من الطبعة الثالثة من كتاب «الطريق المطويّ» ما نصّه: «لستُ مصرّاً على إثبات بطلان الروح». فلم أكن أبداً بشأن إثبات بطلان الروح لا في كتاب «الطريق المطويّ» ولا في كتاب «مسألة الوحي» ولا في كتبي الأُخرى،

وإنّما تمّ التركيز في هذا المجال بإصرار على مسألتين.

فالطريق المطويّ كان يعنيه ـ كما تمّ الانتباه لذلك ـ أنّ يعكس المسار على لسان البشر. فالفكرة فيه أن ترى مقدار ما أدركه البشر وفهموه بعقولهم من الطريق الذي بيّنه الأنبياء.

لذلك فإنّ المدار في بحوث الكتاب كلّه هو الاستناد لذلك الشيء الذي آمن به البشر، والمعنيّ بالخطاب هم البشر المعاصرون.

وفي هذا المضمار ليس ثَمَّ مَن ينكر أنّ العلماء اتّجهوا ـ من حيث المجموع ـ صوب إنكار الروح. فلم يكن بمقدور كتاب «الطريق المطويّ» أن يستند لوجود الروح، بل عليه أن يتحرّك بالاتجاه المعاكس ويُماشي أولئك في قناعتهم فيما أدركوه من إنكار الروح بذلك المعنى.

وفي هذا الاتجاه أكّدنا مسألتين بإصرار ووضوح، فقد جاء في الصفحة (١٦٠) ما نصّه: «لم يتكئ القرآن في القيامة على فرضية الروح أصلاً وأبداً، وليس فيه آية تشير إلى أنّ الروح ستبقى حيّة».

وعندما نعود للظرف الذي كُتب فيه الكتاب، نجد الجوّ فيه مثقلاً بضغوطات وتحديات الشيوعيين والمادّيين، إذ كان الكثير من معلّمي الرياضيات والعلوم الطبيعيّة (سواء منهم الشيوعيون وغيرهم) يأتون إلى قاعات الدرس وبأيديهم كتب الدكتور آراني* وأضرابه لاجتثاث فرضية الروح كليّاً بسَوق مجموعة من الأدلّة.

من جهة ثانية، كان كثير من أهل الكلام يعتمدون في منطقهم السائد

---

* أبرز ناقل للفكر الماركسي في إيران، وعلى مترجماته تعتمد أغلب كتابات مطهري النقديّة للمادّية بشكل عامّ والماركسية بشكل خاصّ. [المترجم]

لإثبات وجود الله والقيامة على أساس القبول بالروح، بحيث عُدّت الروح عند متكلّمينا أشبه بمجهول رياضي مساعد، عندما ذهبوا للقول: أجل يموت البشر ولا يبقى من وجودهم أثر من آثار الحياة، فالعظام والأعضاء والأحشاء تتهرّأ ثمّ تتلاشى، ولكن ما دام هناك روح فلا مانع من أن تحلّ مجدّداً عند الضرورة ويعود الإنسان الميّت للحياة مرّة أُخرى.

وعندما يقوم إثبات القيامة على هذا الأساس، فما إن يُضرب الجذر الذي تقوم عليه الروح حتّى تنتفي القيامة.

وهذا الكتاب أُلّف آنذاك ردّاً على الشيوعيين والمادّيين، والمنطق فيه: حسناً! لنفترض أن لا وجود للروح كما تقولون. ولكن ما شأن ذلك بالقيامة، والقرآنُ لا يثبتها على أساس القبول بالروح؟

ثَمّ في القرآن كلمات من قبيل: مآب، القيامة، الساعة، الآخرة، ولكن لا وجود لكلمة «المعاد» مع أنّها أكثرها تداولاً فيما بيننا لا سيّما وإنّها تأتي في السياق التقليديّ لسلسلة أُصول الدين والمذهب، أي التوحيد والنبوّة والعدل والإمامة، حيث يأتي المعاد بعد ذلك.

وللآن لم يجبني أحد على هذا التساؤل بذكر آية يأتي استدلالها بهذه الصيغة: أيُّها الناس! إنّ روحكم حيّة، وإنَّ الروح باقية من دون أن يكون ثَمّ شك بموتكم.

أمّا بالنسبة للفصل الأخير من هذا الكتاب الذي يرتبط بالقيامة. فقد بُذلت العناية المؤكّدة لأن نأتي بالدلائل المادّية في القرآن. فعندما يريد القرآن أن ينبهنا للقيامة ويثبتها، يستفيد من أمثلة طبيعيّة بالكامل من قبيل الربيع والأرض وكيف أنّ الأرض ميّتة ثمّ يأتي المطر ويتعاضد مع

شروط أُخرى فتهيج الأرض بالنبات والأشجار وتموج بالحياة مجدّداً: «كذلك النشور»[1]، «وكذلك تخرجون»[2]، «إذا دعاكم دعوةً من الأرض»[3] وليس في منطق القرآن أن تأتي الروح وتندرج في ذلك.

وهكذا نجد أنّ الإيمان بالقيامة لا يحتاج أبداً لفرضية الروح، وبذلك فقد راح الكتاب يؤكّد مسألتين؛ الأُولى: أن القرآن لم يثبت القيامة من خلال إثبات وجود الروح وبقائها أبداً، بل جاء بأدلّة طبيعيّة وماديّة، ومن ثمّ، لم نحتج ـ في بحثنا ـ للاستناد إلى فرضية الروح.

والروح في لغة الاصطلاح العادي هي غير تلك التي ذكرت في القرآن؛ ففي المعنى المتداول هي شيء بإزاء الجسم، بحيث تكون للحركة والحياة مادّتان، هما: الجسم والروح، حتّى إذا ما ذهبت الروح ذهب الجسم. وفي كلّ مرّة ذكر القرآن الروح، لم يتحدّث عنها بالمعنى المذكور آنفاً.

وبذلك انتهينا ـ كما ذُكر ذلك في الكتاب ـ لما يلي: «إنّ نفخ الروح الإنسانيّة هي كمال أو روح ملكوتية إلهية تأتي بعد إبداع خلق الإنسان وإنشاء نسله وبعد أن يسوّى إنساناً (أو بعد تكامل الأنواع الذي يتحتّم أن ينتهي تدريجيّاً بالإنسان الرشيد). وعليه فهذه الروح هي غير ما يتحدّث به فلاسفة اليونان وغير العقيدة المألوفة بما يُعرف باسم الجوهر وأصل الحياة ومركز الحسّ والإدراك».

وهكذا يتبيّن بأنّ الروح لم تُنكر في كتاب «الطريق المطويّ». ثمّ ـ ذكرنا

---

(١) فاطر: ٩.

(٢) الروم: ١٩.

(٣) الروم: ٢٥.

ـ في كتاب « الذرّة اللامتناهية » بأنَّ بين الروح والأمر والإرادة سنخية وتشابهاً، وذلك بالمعنى الذي لا يمكن إنكاره علمياً، وفي الوقت ذاته جاء القرآن ينطق به ويؤكّده بشكل تامّ.

الأستاذ مطهري: يرتبط بعض ما تفضلّتم به بدور كتاب «الطريق المطويّ» والرؤية التي دُوِّن على أساسها. وبطبيعة الحال هذه مقدّمات مقبولة، ولقد كان للكتاب ـ في الحدود التي أعرفها ـ آثار حسنة جدّاً بين صفوف الجاحدين والمنكرين للدين. فلقد أدّى دور التوجيه ونهض بمهمّة مفيدة وإيجابية.

أمّا إذا كان ثَمَّ نقد فهو ينطلق من مستوىً آخر، ومادام المهندس بازركان ليس مصرّاً على المسألة ولم يكن بصدد إنكار الروح كما قال، فليسَ ثَمَّ ضرورة للبحث في فلسفة الكتاب.

ولكن تبقى إشارة إلى ما تفضّلتم به ترتبط بموضوع المعاد، على أن أُرجئ تفصيل الكلام فيها لما بعد. إنَّ ما ذكرتموه من أنَّ القرآن لم يتحدّث عن القيامة بعنوان المعاد (أي عودة الأرواح للأجساد) يعدّ مسألة ثمينة جدّاً، وهي تعتبر فكرة مبدعة من قبلكم، ولكن من نوع الفكر الإبداعيّ الذي له سابقة تاريخية.

فهناك مجموعة ذكرت الكلام ذاته في باب المعاد، منهم على سبيل المثال العلّامة المجلسي الذي قال: يقولون «إنّ إجماع أهل الأديان على عود الأرواح للأجساد» فهو يعترض على هذا الإجماع ثمّ يتساءل فيما إذا كانت هناك كلمة بالأصل تدلّ على عودة الأرواح للأجساد؟

والآن أريد أن أسأل بدَوْري: إذا لم يكن القرآن قد ذكر ذلك بكلمة، فكيف تحدّث أولئك بمثل هذا الكلام؟ منشأ كلامهم ـ وهنا أتحدّث عن منشأ الفكرة من دون أن أهدف إلى عدّها صحيحة ـ أنّهم نظروا للقرآن من جهة، فلاحظوا أنّه يؤمن ـ لأدلّة عرضناها في الجلسات السابقة ـ ببقاء الروح، وهو يبيّن بمنتهى الصراحة أنَّ الإنسان باقٍ في الفاصلة بين الموت والقيامة، فمع أنّ بدنه يتلاشى إلّا أن روحه باقية إمّا متنعّمة أو معذَّبة، وهذا العالَم يُطلِق عليه القرآن نفسه: «البرزخ».

لقد ذكرنا في الجلسات السابقة أنَّ القرآن لا يهدف للقول (أنَّ الإنسان عندما يموت يفقد شخصيّته وهويته وإدراكه وشعوره كليّاً، بحيث لا يحسّ باللّذة أو العذاب، بل يبقى هكذا ميّتاً ملايين وربّما مليارات السنين إلى أن تقوم الساعة فيحيا من جديد). كلا، لا يقول القرآن بهذا.

وهكذا انتهوا إلى أنّ القرآن تحدّث عن مسألتين؛ الأُولى: أنَّ للإنسان حياةً بعد الموت حتّى القيامة. الثانية: أنّ جسم الإنسان يُبعث في القيامة بعد تلاشيه واضمحلاله.

ثمّ ذكروا: أنّ القرآن لم يتحدّث عن عودة الأرواح للأجساد، ولكن ينبغي أن يكون الجمع بين هذين الاثنين على هذه الشاكلة. وهذا ضرب من الاستنتاج.

وصيغة هذا الاستنتاج أنّ القرآن يتحدّث من جهة، على أن الإنسان لم يمت وله ضرب حياة في عالم البرزخ الذي يستمرّ حتّى القيامة. وهو يشير من جهة ثانية إلى أنّ كلّ شيء في الكون يتغيّر في القيامة، ويخرج البشر من

قبورهم بهذه الأجساد.

وحاصل الجمع بين الموجود الحيّ باسم الروح ـ أو بأي اسمٍ شئت فسمّه ـ وبين تلاشي الجسد وتجدّد حياته مرّة أُخرى، هي المقولة التي انتهى لها أولئك. فالإنسان الواحد لا يصير اثنين، الروح على حِدة، والبدن على حِدة. لذلك انتهوا لهذه النتيجة: لابدَّ وأن يكون منظور القرآن ـ من جهتي القضية ـ عود الروح للجسم.

وكلمة المعاد انبثقت من هذه «اللابد». ولكن ما دامت «اللابد» هذه تعكس ضرباً من الاستنباط وحسب، فليس ثمّة دليل يلزمنا بالإيمان بذلك.

وإذا استطعنا أن نعثر على توجيه لهذه القضية التي تعدّ من معضلات مسائل المعاد، بحيث نعلّل ـ من جهة ـ بقاء روح الإنسان وأنها لا تفنى بالموت بل تبقى حتّى القيامة منعّمة أو معذّبة، ومن جهة ثانية؛ بأنَّ بدنه يحيا مرّة أُخرى، من دون أن نستخدم مفهوم عودة الروح إلى البدن، فسنكون قد وفّرنا حلّاً لهذه المشكلة، وإلّا سيبقى الإشكال دون حلّ.

كنت أرغب في ذكر مسألة ـ في الجلسات القادمة ـ سأشير إليها الآن. فبإمكاننا أن نسوق بحثاً نستمّده من القرآن يتوفّر على حلّ للمشكلة من دون أن نلجأ لمقولة عودة الأرواح للأجساد.

ما نستطيع أن نقوله قرآنيّاً بشأن الإنسان على الأقلّ[1] هو أنّ الإنسان حين يموت، فإنّ ما يقوّم ملاكَ شخصيّته الحقيقيّة يظل باقياً ـ وهو الذي يُطلِق

---

(١) لاندري فربّما صحَّ ذلك على الحيوان أيضاً.

عليه القرآن «الروح» و«من أمرنا» الذي يعدّ حقيقةً إراديّة واعية ـ فيما يضمحلّ البدن ويتلاشى. وسؤالنا: أنّى نستطيع أن ننفي أنَّ الدنيا لا تتحرّك في سيرها التكامليّ العام بعد ملايين، أو مليارات السنين ـ لا ندري ـ صوب الروح؟ أي تتحرّك الطبيعة والمادّة نحو الأعلى وصوب الروح، حتى تتحد مع الروح.

في الحركة الجديدة هذه لا ترجع الروح إلى هنا، فلو رجعت لعادت الدنيا مرّةً أخرى. ولكن مادام المعاد في الرؤية القرآنيّة رجوعاً إلى الله، فثمَّ ـ إذن ـ حركة صعوديّة تسمو بعالم المادّة والطبيعة نحو الأعلى، لا أن تكون هناك حركة نزوليّة ترجع بالروح إلى هنا كي تتكرّر الدنيا.

إنَّ مَن اعترض قبلكم ـ المهندس بازركان ـ بأنْ ليس في القرآن ذكر لعودة الروح إلى البدن، احتجّوا بأنّ القرآن يعدّ الآخرة نشأة أُخرى تفترق قوانينها عن هذه النشأة، ونحنُ الذين نصعد صوبها. يؤكّد القرآن أنّ كلّ شيء حيٌّ في ذاك العالم (الأيدي والأرجل والجلود)، كلّها تنطق ولا وجود للموت هناك، ولا معنى للتحوّل والتبدّل والهرم.

أمّا إن قلنا أنّ الروح هي التي ترجع للقالب الدنيويّ وتتحرّك في إطار قوانينها، لتكرّرت الدنيا، وهذا هو التناسخ، وهو أشبه بكلام التناسخيين.

ذكرتُ أنَّ نظريتهم ابتنت على «لابدّيةٍ» دفعتهم للقول بعودة الأرواح إلى الأجساد. وفي الواقع ليس لدينا مثل هذه «اللابدّية» (الضرورة)، ولم يذكر القرآن شيئاً من هذا القبيل، بل أشار إلى أنّ القيامة الكبرى التي تأتي بعد النشأة البرزخية تقترن بانقلاب كوني يشمل كوننا الذي نعرفه برمّته؛ أرضاً وشمساً

وقمراً ونجوماً وجبالاً وبحاراً: «يوم تُبدَّل الأرض غير الأرض»[1].

لا ندري، ربّما بدلاً من أن ترجع الروح لهذا البدن، تتحرّك الدنيا نحوها، وتبلغ في سيرها التكامليّ حدّاً تتمثّل به الخواصّ التي ذكرتموها [المهندس بازركان] للروح بحيث تتصف بالجنبة الأمرية.

وعندئذٍ ستكون صورة القضية: إننا آمنّا بالروح وبعالم البرزخ، ولم نقل في الوقت ذاته بعودة الأرواح للأجساد، وهي ـ كما ذكرتم ـ معضلة لا سيّما وإنّ القرآن لم يومئ لها بذكر.

---

(١) إبراهيم: ٤٨.

الفصل الخامس

نقد نظريّة المادّة والطاقة

في كتاب الذرّة اللامتناهية

نقد نظريّة المادّة والطاقة
في كتاب الذرّة اللامتناهية
(١)

بحثنا في الجلسة السابقة في فقرات من كتاب «الذرة اللامتناهية» وسنبحث البقيّة في هذه الجلسة .

ذكرنا في المسائل التي تناولناها من الكتاب أنَّ في العالم ظواهر لا تتسق بحسب تعبير الأقدمين مع المسار العام للأصل المادّي للكون؛ ممّا يعني تدخّل أصل وعنصر آخر[١]، من غير البنية المادّية للكون.

نظريّة المادّة والطاقة والعنصر الثالث

انطلق البحث تحت عنوان «المادّة والقوّة» ليشير إلى أنّ المادّة التي تؤلّف أبعاد العالم هي وجود مشترك بين جميع الأشياء التي نعرفها بصورة أجسام

(١) إذا صحَّ أن نطلق على هذا الأصل اسم العنصر .

وأجرام. وهذه المادّة بذاتها (أي بقطع النظر عن الخصوصيات التي نشاهدها في كل جسم على حِدة) هي وحدة واحدة ومتشابهة في الأشياء جميعاً. بيد أن للأشياء في الآن نفسه خواص وآثاراً مختلفة.

لقد تحرّك ـ مَن شاء تفسير الظاهرة ـ صوب العناصر أوّلاً فتساءل عن بواعث الاختلاف فيما بينها، مع أنّ العناصر تشترك فيما بينها بالجرميّة والجسميّة؟ إذن لابدَّ أن يكون في كلّ عنصر ـ مع مادّيته وجسميّته ـ شيء آخر لا وجود له في العنصر الآخر، وهذا الشيء هو مبدأ أثرٍ مستقلّ لهذا العنصر دون ما سواه.

لقد أطلقوا على هذا الشيء اسم «القوّة» لكونه مبدأً لأثرٍ وخاصية معيَّنة. ثمّ انعطفوا لتنظير فلسفيّ مؤدّاه أن هذه القوّة لا يمكن أن تكون هذا الجسم عينه، وذلك بالمعنى الذي تكون فيه جرماً وجسماً آخر اختلط بالجسم الأوّل، فلو كانت كذلك لكان ينبغي أن يكون لها ذات الخاصّية المشابهة الموجودة فيما سواها. إذن لابدَّ أن تكون شيئاً آخر. وعندئذٍ يعود السؤال لهذا الشيء الآخر وفيما إذا كانت له خاصية الجرم والجسم؟ إذا كانت خاصية الشيء الآخر أمراً مشتركاً، لوجب أن تكون متساوية في الأشياء جميعاً. إذن ليست له خاصية الجرم والجسم، بل هي شيء في عرضها، لكم أن تقولوا أنّه عنصر مستقلّ في عرض عنصر الجسم، ولكن ليس المقصود بالعنصر معناه في الاصطلاح المألوف، بل هو إشارة لواقعيّة هي غير واقعيّة الجسم.

ثمّ ذكروا على أساس منطق آخر أنّ هذا الشيء لا يمكن أن يكون منفصلاً عن الجسم خارجاً عنه. فمع أنّه غير الجسم، ولكنّه متّحد وجودياً معه.

ومسألة الاتحاد الوجوديّ يمكن التعبير عنها بصيغة أُخرى، إذ ينبغي أن يقال إنّه يمثّل بعداً آخر من أبعاد هذا الموجود. كأن يكون هذا الموجود مؤلّفاً من أربعة أبعاد (جنبات): الطول، العرض، العمق والقوّة التي اتّحدت بهذا الموجود من دون أن تكون وجوداً مستقلّاً.

وإذا اعتبرنا الجسم جوهراً، فإنّ القوّة تلك جوهر مثل الجسم ذاته؛ أي هي ليست عرضاً وخاصّية.

النهج الذي سلكه الباحث في هذا الكتاب (الذرة اللامتناهية) هو نفس هذا التحليل تقريباً، ولكن بحساب آخر. فالكتاب تعاطى مع المادّة والطاقة على أنهما عنصران مستقلّان، ثمّ أطلق على العنصر الذي عدّ تدخّله ضروريّاً ولازماً العنصرَ الثالث.

وكما ذهب القدماء إلى أنَّ المادّة لا تكفي لوحدها في تفسير الكون، فكذلك ذهب المهندس بازركان إلى أنّ المادّة والطاقة لا تكفيان لوحدهما، فلو كان العالم يتألّف من هاتين الواقعيّتين وحسب، لما أمكن تعليل هذه الاختلافات والتنوّعات التي تكتسب في الكون أشكالاً متعدّدة، ممّا أشرنا لبعضها آنفاً، ونستكمل الإشارة لبعضها الآخر راهناً.

تكامل الموجودات الحيّة

واحدة من الأُمور التي لا يمكن تفسيرها على ضوء القول بعنصرين للعالم ـ أو أنّ العالم مادّة خالصة، بتعبير القدماء ـ هي تكامل الموجودات الحيّة.

لنقرأ عبارة المهندس بازركان بهذا الشأن: «إنّ تكامل الموجودات الحيّة

وتطوّرها، الذي يعدّ من مظاهر الحياة ومن مفاخر الكشوفات العلميّة الجديدة، هو بذاته شاهد بارز آخر على عدم سريان أصل الكهولة والهرم (آنتروبي) وعجز جهاز العنصرين [المادّة والطاقة]، لأنّ التكامل بشكل عام هو عبارة عن سير الموجودات الحيّة (الفرد أو النوع) صوب الاستقلال، والإيجاد، والتفصيل، والتقوية، والتكميل، وصوب جميع الحالات والأعمال التي يعمل بها أصل الكهولة والهرم بمعول الهدم والتخريب، أو يأتي على تضعيفها على الأقلّ ويكون مأموراً بإزالتها».

أصل الفكرة مقبول من وجهة نظرنا، والأمر كما ذكر. فنحنُ نعتقد أنَّ التكامل هو علامة على قوّة خاصّة، لا تكفي المادّة والجسم ـ من حيث إنّهما مادّة وجسم ـ في تفسيرها من دون أن تتواءم معها قوّة أُخرى.

ولكن المسألة التي لا شأن لها بأصل الفكرة هي: هل إنّ ما أُخذ دليلاً في التكامل، هو التكامل الفرديّ أو النوعيّ أم الاثنان معاً؟

يبدو أنّ التكامل المعروف اليوم بعنوان تكامل الأنواع لا تأثير له في هذا الاستدلال؛ أي لا تأثير لوجود أو عدم وجود تبدّل الأنواع في الدلالة على أصل التكامل.

إنّ ما يكون دليلاً بالنسبة لنا ـ في هذا المجال ـ هو تكامل الفرد وليس تكامل الأنواع. فلا أثر لوجود أو عدم تكامل الأنواع في هذه القضيّة. لماذا؟

لنفترض ـ في تكامل الفرد ـ أنّ هناك بذرة أو نبتة تصير شجرة، أو بذرة تصير زهرة، أو نطفة تصير إنساناً أو حيواناً، ففي هذه الموارد جميعاً ينطلق السؤال التالي: لماذا وكيف لا يتحرّك الموجود الحيّ في اللحظة الأُولى لوجوده

صوب الهرم والاضمحلال؟ بعبارة أُخرى: إنّ أيّة آلة تصنع تكون أقوى وأجدّ وأكثر سلامة في يوم صناعتها وخروجها من المصنع من أي يوم آخر. ثمّ كلّما يمرّ عليها يوم وعلى قدر عملها، يصيبها القِدم والتداعي. أمّا الموجود الحيّ فهو ليس كذلك، فاليوم الأول لوجوده هو ليس اليوم الأول لقدمه، بل يتحرّك بمقدار معيّن صوب التجدّد والنمو والتكامل، إذ هو يقوّي نفسه وينميها دوماً ويزيد في تجهيزاته، ولو كان ـ الكائن الحيّ هذا ـ مجرّدَ بنيته المادّية والجسميّة، لكان ينبغي أن يتحرّك منذ اليوم الأول لوجوده صوب نوع من القدم والتداعي والزوال.

قد تعترضون بأنَّ الكائن الحيّ في ذات اللحظة التي يتحرّك فيها صوب النمو والتكامل، تراه يصير نحو ضرب من القِدَم والتداعي؟

ونجيب: إنّه في عين انحداره وتداعيه يتحرّك صوب التكامل؛ فلماذا هذا التكامل؟

إنّه يحكي وجود قوّة تسوق الموجود وتأخذه صوب التكامل. وهذه الحركة تعبير عن قوّة في هذا الكائن تدفعه للأمام.

هذه الحالة الموجودة في الفرد ـ وتكامل الأنواع يبدأ من الأفراد ـ لا فرق فيه بين أن يتكامل الفرد في إطار قالب ثابت أم لا.

لو افترضنا فرداً من الزواحف فلا فرق في أصل التكامل بين أن يتكامل هذا الفرد في إطار قالب ثابت بحيث يتوقّف عندما يبلغ المستوى الذي عليه أبواه وجدّه النوعيّ، أو يتخطّى أبويه وأسلافه للأعلى بحيث يترك آثار هذا التقدّم على النسل الذي يخلفه، ثمّ يتخطّى النسل الجديد ما هو موجود بخطوات نحو الأعلى وهكذا.

في الواقع أيّاً ما كان مآل التكامل، وسواء أكانت الأجيال الجديدة تتجاوز الأجيال القديمة أم لا، فإنَّ ذلك لا يؤثّر على أصل الاستدلال.

إنّ ما له أثر في هذا الاستدلال هو تكامل الفرد، في حالةٍ أشمل من أن يكون هناك تكامل نوعيّ أم لا.

التكامل بنظر القدماء هو مسألة من مسائل ما وراء الطبيعة. وعندما نقول (ما وراء الطبيعة) نعني أنّه يحكي عن جنبة ما ورائية؛ أي ما وراء الجسم والمادّة، تقع في ذات الأشياء وصميمها[1].

وهذه فكرة ـ عرضها الكتاب ـ وهي مقبولةٌ من وجهة نظرنا.

ظهور الإنسان

يرتبط المثال الخامس بظهور الإنسان. نقرأ في الكتاب ما يلي: «يعتقد داروين أنّ واحدة من مراحل التكامل العام للحيوان أفضت لوجود الإنسان وظهوره...؛ لم يعد ثَمَّ أنصار لنظرية داروين في صيغتها الأوّليّة.

بالإضافة إلى قوانين التناسب مع المحيط؛ تنازع البقاء؛ وانتخاب الأصلح التي تعكس أركان التطوّر الدارويني، أضاف العلماء المتأخّرون عليه ركناً رابعاً باسم «الطفرة» وهو مفتاح أساسي له مساس كبير ببحثنا، وقريب جدّاً لنظريتنا. والمراد أنَّ نظريّة العنصرَين وقوانين التطوّر والتكامل ليس بمقدورها أن تفسّر ظهور الإنسان على صفحة الوجود، من دون الاستمداد والاعتراف بالحوادث

(١) للأفراد تصوّر خاصّ لما وراء الطبيعة بسوقه لمعنىً خاصّ، كأن يأتي شيء من خارج هذه الأجسام ويكون له دخل فيها.

غير المرتقبة أي الطفرات التي إمّا أن تكون معلولة للصدفة أو أن تكون على أثر تدخّل عامل وعنصر ثالث».

هذه أيضاً فكرة جيّدة. إنّما نضيف لها شيئاً واحداً فقط، فحتى لو افترضنا عدم وجود أصل الطفرة ـ وهو أصل قيّم جدّاً من وجهة نظر الإلهيين ـ فسيكفينا لإثبات قانون التكيّف مع البيئة الذي جاء به داروين من بين أصوله الأُخرى.

إنّ «تنازع البقاء» هو بحدّ ذاته أصل عاديّ وطبيعيّ تقريباً ليس له جنبة استثنائية. أمّا «انتخاب الأصلح» فعلاوة على أنّه ليس انتخاباً بل هو غربلة للأصلح عمّا عداه، فهو أيضاً أمر عاديّ تقريباً، يتّسق مع قوانين العالم الماديّة العاديّة والطبيعيّة.

التناسب مع البيئة

الخاصية المذهلة في وجود الموجودات الحيّة ـ وهي أهمّها ولم ينكرها أحد أو يعترض بها على داروين، وما تزال مقبولة حتّى اللحظة ـ هي قانون «التكيّف مع البيئة». وربّما دخلت «الطفرة» في هذا القانون بمعنىً من المعاني.

يتحتّم على الموجود الحيّ أن يتطابق مع شروط البيئة؛ بمعنى وجوب تطابق شروطه الحياتية والوجوديّة مع الشروط الخارجية لكي يستطيع أن يعيش.

وهكذا يتحتّم على الكائن الحيّ إمّا أن يكيّف البيئة والمحيط مع نفسه أو أن يكيّف ذاته معهما.

نحن نرى الإنسان بحكم الخصوصية المركوزة فيه يكيّف المحيط مع ذاته بحدٍّ معيّن من خلال التغييرات التي يوجّهها في البيئة والمحيط. طبيعيّ أنّ

الإنسان يكيّف نفسه أيضاً مع المحيط بشكل طبيعيّ لا بشكل شعوري وإراديّ (الإرادة التي تنعكس في شعوره ذاته) بيدَ أنّه يكيّف المحيط مع ذاته أيضاً.

ثمّة خصوصية عامّة في جميع الموجودات الحيّة، إذ تراها عندما تـتغيّر عليها الأوضاع وتصير في ظروف تختلف عن التي كـانت فـيها سـابقاً، تـبرز تغييرات ذاتيّة في الأجهزة الداخليّة للكائن الحيّ تتناسب مع المـحيط الجـديد وتُلبّي الاحتياجات المستجدة للحياة في البيئة الجديدة.

على سبيل المثال ثمّة حاجة معيّنة لكريات الدم البيضاء أو الحمراء تبقى ثابتة في بيئة معيّنة. فإذا ما قدّر للإنسان أن يعيش في بيئة تحتاج نسبة أقل من تلك الكريات، فسرعان ما ترى طبيعته تبادر فوراً لإيجاد التعادل بحيث يعيش وضعاً يتناسب مع متطلّبات البيئة الجديدة وضروراتها.

ولو افترضنا أنّ الإنسان نُقل إلى المريخ ولم تكن صدمة التحوّل عـنيفة لدرجة تقضي عليه، فستبدأ تغيّرات تدريجيّة في بنيته تفضي به لكي يتكيّف مع المحيط الجديد، بحيث تغدو الحياة في الكرة الأرضية مجدّداً صعبة عليه.

كذلك الحال بالنسبة للحيوانات التي تعيش في القارّات الباردة، فلو نقلت للمناطق الحارة، فستحصل بداخلها تغيّرات تدريجيّة. هذه أُمور عدّت الآن من الثوابت تقريباً.

وكذلك ثبت أنَّ العوامل الخارجية ليست هي التي تترك تأثيرها المباشر على الكائن الحيّ في هذه التغيّرات. ولذلك لا نرى لها مثيلاً في الجمادات، بل إنّ الموجودات الحيّة هي التي توجد بداخلها هذه التغييرات.

إنّ قوّة الحياة تُشير بذاتها إلى أنّها تعبير عن قوّة هادفة فعّالة موجّهة مدبّرة

لهذا الجسد، وهذه هي قوّة الحياة التي تبادر لتغيير وضع البدن باللحظة التي تظهر فيها الحاجة لذلك[1]. طبيعيّ أنّ قدرتها محدودة.

نستنتج ممّا مرَّ أنّ طاقة «التطابق مع البيئة» الموجودة في ذات الموجود الحيّ، هي نفسها علامة على تأثير وتدخّل عنصرٍ ثالث غير العنصرين الموجودين في جميع الأشياء الأُخرى.

الطفرة

الطفرة مسألة لافتة للنظر جدّاً وجديرة بالبحث. وهي تشير بشكل بارز لهدفيّة قوّة الحياة وتدخّل عنصر ثالث إمّا أن يكون بذاته مُدركاً أو أنّه يُدبَّر ويدار من قبل مبدأ مُدرِك.

لقد كان داروين يؤمن بالتغييرات التدريجيّة ويرى أنَّ جميع هذه الخصوصيات الموجودة في الإنسان قياساً للأجيال الموغلة في القدم (لنفترض أنَّ الجدّ البعيد لهذا الإنسان كان حشرة مثلاً) وجدت تدريجيّاً، ثمّ تراكمت وتكاملت عبر الأجيال السابقة وانتقلت للأجيال اللاحقة بهذه الصورة.

ويبدو أنّ هذا ليس صحيحاً، أي لا يمكن تفسيره. فلو تساءلنا عن كيفيّة وجود هذا الجهاز البصَري العظيم لجاء الجواب أنّه ظهر مصادفة، حيث وُجدت مكوّنات الجهاز البصَري تدريجيّاً.

ولو قدّر للصدفة أن توجِد شيئاً على مدار المليارات من السنين، فمن

---

(١) أمّا كيف تدرك ذلك، فهذا ما يخفى علينا.

المستبعد جدّاً أن تفضي لوجود عضو مجهز على هذه الشاكلة.

وهذا المنطق يقوم على تكرار الحوادث. فلو تكرّرت مثلاً مليون حالة على مليون إنسان وانتهى التكرار لظهور أشياء غير مفيدة مندثرة، اندثر معها ذلك الموجود، فإنَّ من بين هذه المليون أو المليار حالة مكرَّرة يظهر بالصدفة شيء نافع، يبقى بالصدفة أيضاً، ويتحوّل إلى إرث للجيل الذي يليه.

غير أن الثابت اليوم أن كثيراً من التغييرات التي تطرأ على كيان الموجود الحيّ تظهر بصيغة دفعيّة مفاجأة، فلا مكان للصيغة التدريجيّة التي تفسّر على أساس الصدفة. وهذا يدلّل على أن الجهاز البصَري ـ الذي نتحدّث عنه كمثال ـ لم يوجد تدريجيّاً، وإذا أراد الإنسان أن يصمّم خريطة هذا الجهاز بيده لاحتاج إلى مئات الألوف من الأجزاء التي يصُفُّها لجوار بعضها حتّى يتآلف الهيكل الظاهري للجهاز.

فهذا الجهاز ـ كمثال ـ لم يوجد تدريجيّاً إذن، بل جاء مرّة واحدة دفعياً بالطفرة، ومن خلال الوثبة. وهذا ما لا يتّسق مع حسابات التصادف الماديّ وما شابه؛ ويحكي عن وجود قوّة أُخرى، وأنّ تلك القوّة هي التي نقلت هذا الموجود من مرحلة لأُخرى.

خصوصيات الإنسان

يبحث الكتاب بخصوصيات الإنسان، فيكتب: «بعد ظهور العالم، وظاهرة الحياة، وتكامل ذرّات الأنفس وظهور الإنسان التي لا يمكن تفسير أيّ منها بمنطق الوجود القائم على عنصرين، نصل إلى خصلة خاصّة للإنسان تتمثّل بما

له من إمكانات وقدرة كبيرة على النمو والتقدّم لا نهاية لها. فهذه الخصلة تنبع من المصدر اللامتناهي للأُمنيات القلبية.

إنَّ هذه الخصوصية وتساوي اللانهاية الصغيرة مع اللانهاية الكبيرة تخالف أثبت العلوم ـ الرياضيات ـ كما أنّها تتحدّى قانوني الترموديناميك كليهما، إذ هي لا تتّسق لا مع المحدوديّة والثبات في الكميّة ولا مع الانحطاط والتداعي في الكيفيّة. إنَّ قابليّة الإنسان ووعاءه وما ينتج عنه هي بعكس هذين القانونين كليهما».

اتكأ ـ الباحث ـ لخصلة في الإنسان خاصّة (يعني تساوي اللانهاية الكبيرة باللانهاية الصغيرة) وأنَّ هذه الخصلة مخالفة لأثبت قاعدة رياضية. لم أفهم هذه الجهة وكيف يكون معناها تساوي اللانهاية الكبيرة باللانهاية الصغيرة؟ وللباحث أن يوضّح ما يريد.

فطبق ما نفهمه أنَّ الصغير والكبير (وإن كانا لا نهائيين) لا يمكن أن يساويا بعضهما في الرياضيّات، فيما إذا كانا موجودين بالفعل. فالشيء الذي طوله متر واحد فعلاً لا يمكن أن يكون طوله مترين في الوقت ذاته. بعكس ما لو كان الاختلاف في القوّة والفعل، كأن يكون الشيء كبيراً بالقوّة صغيراً بالفعل، كما في حال نبات يبلغ ارتفاعه الآن سنتمتراً واحداً، في حين يبلغ ارتفاعه بالقوّة عشرين سنتمتراً.

ليس ثمّة تنافٍ بين ما هو بالفعل وما هو بالقوّة، إنّما يتنافى شيئان كلاهما بالفعل.

لقد افترض ـ الباحث ـ الإنسان لا نهاية صغيرة، وهو كذلك. إننا نستطيع أن نصف الإنسان باللانهاية الصغيرة، ونؤمن له بالقوّة بلا نهاية كبيرة.

وهذا هو الواقع وما يؤمن به القرآن. فعندما يخاطب القرآن الإنسان: «يا أيُّها الإنسان إنّك كادحٌ إلى ربّك كدحاً فملاقيه»[1] فهو يعبّر بأنّه سيتصل بذات الحقّ بمعنىً من المعاني، تماماً مثل القطرة التي تتصل بالبحر.

فالقرآن يترسم للإنسان مثل هذه اللانهاية، بيدَ أنَّ الإنسان ينطوي عليها بالقوّة لا بالفعل.

ثمّ يستدلّ ـ الباحث ـ على أنَّ هذه الجهة في الإنسان تتعارض مع قانونَي «الديناميك الحراري» (الثرموديناميك): المحدوديّة والثبات في الكميّة، والتداعي والانحطاط بالكيفيّة.

وهذه أيضاً من سنخ بقيّة الأُمور التي لا تبقى محفوفة بالاستفهام وموضعاً للسؤال من وجهة نظرنا.

لقد استدلّ النصّ بـ(لا تناهي) آمال الإنسان، وهي مسألة كانت وما تزال محل عناية.

القابليّة العلميّة للإنسان وتجرّد الروح

لقد استدلّ مَن آمن بتجرّد روح الإنسان (ذكرنا أن معنى التجرّد أن لا تكون الروح عنصراً ماديّاً) بأدلّة كثيرة من بينها اثنان لهما مساس ببحثنا. أحد هذين الدليلين هو الوعاء والقابليّة العلميّة للإنسان، إذ ذكروا أن لا نهاية للوعاء أو القابليّة العلميّة للإنسان.

---

(١) الانشقاق: ٦.

من الثابت أنّ لدينا ظرفاً علمياً نستطيع من خلاله أن نتعلّم أشـياء، ثـمّ نتعلّم من بعدها أشياء أُخرى وهكذا.

والسؤال المطروح في هذا السياق، هل إنَّ هذه القابليّة (الظرفيّة) محدودة أم لا؟ إذا اعتبرنا أنّ مكان العلم هو جسمنا؛ خلايا الدماغ مـثلاً، فـقد آمـنّا بالمحدوديّة، إذ لا يمكن لهذه الخلايا إلّا أن تكون محدودة. فمع كلّ مـعلومة نأخذها أو صورة نكتسبها من الواقع الكائن خارج ذهننا، نكون قد ثبّتنا شيئاً (صورة) في نقطة معيّنة من دماغنا. ومع المعلومة أو الصورة الثانية نثبّت نقطة في مكانٍ آخر من خلايا الدماغ غير المكان الأوّل، لأنّ الظرف المادّي الواحد لا يسع لمظروفين في آنٍ واحد.

وكل معلومة جديدة ـ شِعراً كانت أو قانوناً علمياً ـ نحفظها تأخذ مكانها في نقطة من دماغنا. ولو قلنا أنّ لدينا مئة مليون مركز دماغي فهي محدودة في نهاية المطاف.

ومعنى ذلك أنَّ الإنسان لو سَمح له عـمره أن يسـتوفي جـميع ظـرفيته (وعائه وقابليته) العلميّة فسيصل لنقطة لا يملك فيها أي استعداد للتعلّم، تماماً مثل الصحيفة البيضاء التي تمتلئ جوانبها بالكتابة فلا تتسع لشيء جديد.

ثَمَّ فرضية أُخرى تذهب إلى أنّ علاقة الدماغ بالمعلومات ليست كعلاقة الظرف والمظروف، بل الدماغ والمخ هما آلة ارتباط بـالظرفيّة الواقـعيّة فـقط، والظرفيّة الواقعيّة للمعلومات والأفكار (أي الحالة التي نحسّها فينا حـضوريّاً) هي فينا، ونحن غير الدماغ والمخ.

في ضوء هذه الفرضية لا ضرورة لكي تشغل أيّة معلومة نتعلّمها حيّزاً في

الدماغ، بحيث يكون ملفّها مسجّلاً في هذا الحيّز فقط.

ومادامت روح الإنسان غير محدودة، فهم يؤمنون أنّها موجود قابل للنمو، إلى ما لانهاية.

وفي ضوء هذا المعنى ينعطفون للقول إنّه لا معنى لامتلاء الدماغ، مع إيمانهم بتعب دماغ الإنسان. فالإنسان يكبر وتضعف قابليته على التعلّم، لكن ذلك ـ بحسب برغسون الذي يؤمن بنظرية القدماء ـ يعود لتباطؤ الأدوات، وليس امتلاء ذلك الظرف الواقعيّ.

وبرغسون يعتقد أن من الخطأ أن يتصوّر الإنسان أنّه ينسى، فهو لا ينسى شيئاً، وإنّما نسياننا الأشياء هو تعبير عن العجز في قدرة الإرجاع من الذاكرة إلى الشعور، لا أنّ الأشياء تُمحى منها.

وإذا قلنا أن لا نهاية لوعائنا الروحيّ، وإذا استطعنا أن نأخذ العلم من غير مجرى هذه الأدوات المادّية التي تتداعى وتضمحلّ (عن طريق الإلهام الإلهي مثلاً) فيمكننا عندئذٍ أن نأخذ المعلومات دون نهاية.

وبتعبير أولئك بمقدور النبيّ أن يتزوّد بما لا نهاية له من المعلومات، ونحن نستطيع ذلك أيضاً. فلروحنا مثل هذه القابليّة، ولكن لأننا نريد أن نتزوّد من مجرى العين والأذن والأعصاب وغيرها، فإنَّ ذلك يحتاج للزمن ومن ثمّ يقتضي التدرّج. ثمّ إنَّ تلك الأدوات تتداعى وتبلى، ولذلك تبقى تلك الخُزانة ناقصة ولا تنمو كثيراً.

أمّا لو كان بمقدورنا أن نأخذ العلم عن طريق الإلهام والإشراق، من دون أن نُتعب دماغنا وأعصابنا، فمن الممكن أن نحصل على العلم لا إلى نهاية.

يذكر الإمام أمير المؤمنين أنَّ النبيّ علّمه آخر لحظات حياته ألف باب من العلم ينفتح له من كلّ باب ألف باب.

والشيء الثابت أنَّ هذا التعليم انطلق من مجرىً آخر غير مجرى القول والسماع، وإلّا فالزمن يقترن بالتعلّم من خلال التكلّم والسماع، واللحظة الواحدة لاتتسع لهذا الكم من المعارف.

وَثَمَّ كلام حسن للإمام أمير المؤمنين في هذا المجال، حيث يقول في النهج: «كلّ وعاءٍ يضيق بما جعل فيه إلّا وعاء العلم فإنّه يتّسع به»[1]. وقوله: «يضيق بما جعل فيه» المقصود منه تدنّي استيعابه بقدر ما يوضع فيه، فلو كان لدينا وعاء بحجم المحيط، وصببنا فيه ماءً بقدر لتر واحد، فسيضيق بقدر الماء المصبوب، خلافاً لوعاء العلم الذي تزداد سعته كلّما أُضيف إليه، لأنّ سعة وعاء العلم مساوية لمظروفه [أي للعلم ذاته]، والظرف والمظروف واحد.

والمسألة تشبه تقريباً العلاقة بين المكان والجسم، فلا وجود للمكان قبل الجسم، بل يوجد المكان بوجود الجسم ذاته.

وممّا يذكر بشأن النظرية المعروفة: هل لكوننا أبعاد متناهية أم لا؟ إنَّ (انشتاين) كان يعتقد ـ بحسب نظريته ـ بتناهي أبعاد الكون. بيدَ أنَّ (متربليك) الذي كان ينكر ذلك قال: إنّه لو قدّر لنا أن نصل إلى الطرف الذي نفترض أنّه نهاية الكون والمكان، ثمّ مددنا يدنا من ذلك الحدّ صوب الطرف الآخر، فأين تذهب يدنا؟ وهل يمكن أن لا يكون ثَمَّ مكان تمتدّ إليه يدنا؟ ما كان يريده أن

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة رقم (٢٠٥).

المكان غير متناهٍ قطعاً، ولا يمكن أن يكون متناهياً، ولو كان متناهياً لما كان ثَمَّ مكان تمتدّ إليه اليد التي مددناها.

وقد رُدَّ عليه: صحيح أنَّ اليد تمتدّ في المكان، ولكن المكان من الجسم ذاته، فعندما تمتدّ يدك تأخذ المكان معها، فالمكان ليس شيئاً آخر غير أبعاد الجرم ذاته، لا أنّه موجود في حيّز معيّن تمتدّ إليه يدك لتملأه.

الكلام نفسه في مسألة ظرف العلم ومظروفه، فليس في روحنا سعة مثل الحيّز المكاني معدَّة سلفاً تنتظر أن يصبّ فيها العلم. وإنّما هذا العنصر الذي اسمه الروح هو عبارة عن موجود يتّسع بقدر ما يصبّ فيه من معلومات، وهو يكبر ويزداد استيعاباً كلّما أُضيفت إليه معلومات جديدة، ومن ثَمَّ فهو ليس وعاءً محدوداً في قابليته.

وإثبات هذه المسألة لمن يذهب إلى أنّ الخلايا هي فقط وعاء المعلومات، يتّسم بقدر من الصعوبة بحيث ينبغي أن نسلك طرقاً بعيدة جدّاً للإثبات.

أمّا لو كان صحيحاً أن لا نهاية لوعاء علم الإنسان، فعندئذٍ يكون الاستدلال المذكور هنا [في كتاب الذرّة اللامتناهية] تامّاً، أي هناك ما يشير لوجود شيء لا يتّسق مع العنصر المادّي لوجودنا، أو مع عنصرَي المادّة والطاقة بحسب اصطلاح الكتاب.

وعاء أماني الإنسان وتجرّد الروح

من المسائل الأُخرى التي يذكر أنّها غير متناهية في الإنسان هي الأماني والآمال. وهذه مسألة طريفة يعرضها الكتاب. لدينا الآن مجموعة من الأماني

والآمال، وهكذا الحال بالنسبة لكل إنسان.

والسؤال: لو وهبنا الإنسان ما يتمنّاه، هل تنتهي أمنياته بحيث لا تبقى له أيّة أمنية؟ تسمع بعض الناس أنّه يتمنّى شيئاً، ويقول لو أن الله أعطانيه لما أردت أي شيء بعده.

قد يلتزم الإنسان بذلك ولا يطلب شيئاً من الله، ولكنّ قلبه يبقى يتمنّى. فمن غير الممكن أن يقنع قلب الإنسان بما لديه، بل هو يتطلّع دوماً لشيء آخر يضاف إلى ما لديه. وإذا رأينا إنساناً محدود الأماني، فالسبب في ذلك يعود إلى الأوضاع التي تحيط به فتملي عليه هذه المحدوديّة؛ هو يرى أنّه من غير المعقول ولا العمليّ أن يتمنّى ما يبدو في نظره بعيد المنال، حتّى إذا ما حصل عليه تراه يتقدّم خطوتين للأمام ويبدأ بالتفكير بأُمنية جديدة، وهكذا.

هذه الحالة موجودة في الإنسان وهي من خصائصه. أمّا الحيوان فلايعيش أمانيَ على هذه الشاكلة، لأنّه لايتوفّر على مثل ذلك التوثّب في القوّة العقليّة وقوّة الخيال، ولا يحظى بتلك الرؤية المستقبليّة التي يتحلّى بها الإنسان.

والسؤال: هل إنّ وعاء أماني الإنسان محدود أم لا؟ لقد ذهب الكتاب إلى عدم محدوديّة وعاء أماني الإنسان وقابليته على التمنّي، والظاهر أنَّ هذا هو الصحيح، فما إن يحصل الإنسان على شيء حتّى يشتهي شيئاً آخر، وهكذا.

فإذا حصل الإنسان على ثروة، يبدأ يفكّر بجمع ثروة أُخرى تُضاف إليها، وما إن يحوز شيئاً حتّى يسعى وراء شيء آخر، وهكذا.

وفي تفسير هذه الحالة، يذكر القدماء أن ما ينشده الإنسان هو الكمال المطلق.

أرجو أن تنتبهوا للمسألة التي سوف أذكرها، كما أودّ أن ينتبه إليها أيضاً المهندس بازركان نفسه، حيث ركّز على كثرة أماني الإنسان وأن أيّة أمنية تتبعها أمنية أُخرى بحيث تسمح القابليّة اللامتناهية للإنسان إلى أن تكون له أمانٍ لا نهاية لها أيضاً.

لقد رام بعضهم إلى تفسير هذه الحالة عبر توجيه خاطئ تميل إليه أغلب الكتابات المعاصرة، عندما أكّدوا أنّ الإنسان يطلب شيئاً يفقده ولا يملكه.

فمن خصائص الإنسان أنّه يطلب ما لا يملك ويرغب عن طلب ما هو موجود لديه.

وبذلك فالإنسان لا يريد سوى شيء واحد وليس لديه سوى أمنية واحدة؛ هو يطلب ويتمنّى ما يفقده وحسب.

وفي هذا المضمار، نذكر حكاية لقاء السفير الانكليزي في فرنسا مع نابليون، حيث قال له نابليون: نحن ـ الفرنسيين ـ نختلف عنكم أنتم الانكليز في أننا طلّاب شرف وأنتم طلّاب ثروة. فردّ عليه السفير: طبيعيّ أنَّ البشر ينشد دوماً الشيء الذي يفقده!

وهذه المقولة التي تنصّ على أن الإنسان يسعى وراء ما لا يملكه، صحيحة وغير صحيحة أيضاً.

فهي صحيحة من جهة أنّ الإنسان يسعى فعلاً وراء ما يفقده. ولكنّ السؤال هو: هل تقتصر أماني الإنسان على أن يمتلك الشيء فعلاً أم أنّها تبقى في إطار أن يتمنّى ما يفقده وحسب؟ أي هل يبتغي ما هو مفقود حتّى إذا ما تحوّل المفقود إلى موجود عادَ يتنفّر من وجوده؟

من المحتّم أنّ الإنسان يسعى وراء الحصول على الشيء، لا أنّه يعبث ويلهو بأن يتمنّى ما لا يملكه، حتّى إذا امتلكه وحصل عليه تنفّر منه. كلّا، ليس الأمر كذلك، فما هو تفسير الحالة إذن؟

الإنسان ينشد الكمال المطلق

إنّ الإنسان يسعى للاستحواذ والتملّك. أمّا أن يسعى وراء شيء، ثمّ يخفت شوقه إليه بعد أن ملكه، بل يضجر منه ويتنفّر، فإنّ في ذلك دلالة على أن ما يتمنّاه في أعماق قلبه ويريده هو شيء آخر غير هذا الذي حصل عليه.

بعبارة أُخرى، الإنسان ينشد الكمال المطلق (وليس المحدود) وهو ينفر من المحدوديّة والنقص والعدم. وهذا هو كماله اللامحدود الذي يدفعه صوب هذا الكمال المحدود الذي يسعى إليه، وعندما يحصل عليه يظنّ أنّ فيه ضالّته.

هو مثلاً يسعى وراء المرأة ظنّاً منه أنّها تمثّل مبتغاه وضالّته الواقعيّة، ولكن عندما يصل إليها يجد أنّ هذا الذي سعى إليه أقلّ من المطلوب. فيسعى وراء شيء آخر أكمل من الأوّل وهكذا.

ولو بلغ الإنسان كماله المطلق (أي ما رُكّز في طبيعته) لهدأ وشعر براحة القلب والاطمئنان، فلا يضجر أو يتنفّر، ولا ينشد التحوّل بعدئذ.

وبشأن هذه الفكرة يقول القرآن: «الذين آمنوا وتطمئنّ قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب»[1]. وقيد «ألا» ومجيء الجار والمجرور في قوله:

---

(١) الرعد: ٢٨.

«بذكر الله» أمام متعلّقه يفيدان الحصر. والمراد أنّه بذكر الله فقط تطمئنّ القلوب.

وكذلك قوله: «وَمَن أعرض عن ذكري فإنّ له معيشةً ضنكاً»(١). ومع أنّه ليس من لوازم الغفلة عن ذكر الله أن تضغط الوسائل والأسباب المادّية لحياة الإنسان عليه، كأن يكون تحت ضغوطات القرض والفقر مثلاً، ولكن الإنسان يشعر بالضغط والضيق من داخله، لأنّ ما يملكه لايمثّل منشوده الواقعيّ، وما بين يديه ليس فيه شيء من المطلوب الحقيقي الذي يرنو إليه.

إنّ ما يظهر في الإنسان من سعي وراء أمنية بعد أُخرى، بحيث ما إن يحقّق واحدة حتّى ينتقل للأُخرى، وما إن يستحوذ على شيء حتّى يفكّر بإضافة آخر إليه، إنّما يكشف أنّه يبتغي أن يُشبع ذاته، وأنّ تلك القوّة التي تدفعه للسعي وراء الأماني، هي قوّة تسعى وراء حقيقة لا أثر فيها للنقص والمحدوديّة، بل هي الكمال المطلق.

إنّ ما يتّضح من هذا البيان أنّ الإنسان الذي ينشد الكمال المطلق، له قابليّة لا متناهية، غير أنّ هذه القابليّة اللامتناهية هي وعاء لاحتواء الكمال المطلق، لا أنّه ينطوي على ما لا نهاية له من الأماني المشتّتة.

وبعبارة أُخرى: إنّ قابليّة الأماني اللامتناهية في الإنسان هي ذاتها التي يعبّر عنها القرآن بصيغة أُخرى، في قوله: «يا أيُّها الإنسان إنّك كادحٌ إلى ربّك كدحاً فملاقيه»(٢).

أمّا بشأن ضجر الإنسان وملالته ممّا لديه، فأنتم تعرفون أنّ من

---

(١) طه: ١٢٤.

(٢) الانشقاق: ٦.

الاعتراضات التي يعترض بها الآخرون على الجنّة ويعدّونها مهمّة جداً، قولهم: لو أنّ حقيقة الجنّة، كما وصفها القرآن، لصارت مكاناً مضجراً مملاً، لأنّ الإنسان يحتاج لمكان يملك فيه بعض الأشياء ويفتقد بعضها الآخر، حتّى يسعى وراء ما لا يملكه ويستشعر اللّذة بهذا السعي.

أمّا لو صار الإنسان في محيط فيه كلّ شيء، فسيكون كأبناء الأعيان والأشراف ـ حسب تعبير روسو ـ محروماً من اللّذة التي يستشعرها عامّة الناس، إذ ليس لديه ما يفقده حتّى يسعى إليه ويستشعر اللّذة بالحصول عليه.

إنّ الطفل الفقير الذي جرّب أن يمشي حافي القدمين يعيش لذّة غامرة لاتبارحه لياليَ وأيّاماً إذا ما حصل على الحذاء. أمّا ابن الطبقة المترفة فإنه ما إن يفتح عينيه حتى يرى كلّ شيء جاهزاً أمامه، من صنوف الأحذية وغيرها، ومن ثم فهو لا يتذوّق حلاوة اللّباس الجديد والسيارة الجديدة، وركوب الطائرة، لأنّ كل ما يتمنّاه ويتوق إليه حاضرٌ أمامه وهو يملكه منذ اليوم الأوّل، فيشعر بالملل في حياته.

يقول المعترضون: إنّ الجنّة تغدو لساكنيها مثل حياة أبناء المترفين، فيها كلّ شيء منذ اللحظة الأُولى التي يطأها الإنسان «فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذّ الأعين»[1] وعندئذٍ تبعث الحياة فيها على الملالة والضجر.

والجواب عن هذا الاعتراض: لو أنّ ما موجود في الجنّة هو من ضرب الأشياء الموجودة في الدنيا؛ ولا سنخية لها بمطلوب الإنسان الواقعيّ، لكان

---

(١) الزخرف: ٧١.

الأمر يبعث على السأم والملالة.

ولكن ليس ثمّة ما يبرّر أن يتعب الإنسان من شيء يبلغه، هو عين منتهى مراده أو له صلة بذلك المراد الأخير (مثل جنبة الكرامة الإلهيّة). فعندما يتحرّك الإنسان صوب ذلك الهدف واقعاً، لا معنى لأن يتنفّر من الهدف حين يبلغه، إنّه ينفر من الشيء الذي لا يمثّل هدفه الواقعيّ. ويظهر أنَّ القرآن يشير لهذا المعنى حين يتحدّث عن الجنّة بقوله: «لايبغون عنها حولا»[١] وذلك على عكس نعم الدنيا التي تبعث في الإنسان التعب والملل فيندفع نحو التجديد.

لا مكان في الجنّة لمقولة «لكلّ جديد لذّة» إذ لا محلّ للملالة والسأم، وهذه مسألة تستحق التأمّل كثيراً.

إنّ في الإنسان هذا الاستعداد اللامتناهي أو أُمنية بلوغ الكمال اللامتناهي، أعم من أن يكون بصيغة أمانٍ مشتّتة أو أن يكون شعوراً لأمنية الكمال اللامتناهي يسكن في أعماق شعور الإنسان وباطنه.

والأمر المدهش في الإنسان أنّه لا يبغي في أعماق شعوره الباطني شيئاً غير الله (وهو الكمال المطلق) ولا يقنع بأي شيء محدود. وهذه القابليّة هي تعبير عن سعة استثنائية لا تتسق مع الحسابات المادّية أبداً.

ولو قبلنا التحليل الفرضي للقدماء، لصار تفسير الحالة كما يلي: هم يقولون لو أراد الإنسان شيئاً معيّناً وقمنا بتقديمه له، هل يتعب أم لا؟ الجواب: نعم. ثمّ نستمر هكذا نعطيه ما يريد ويتعب منه، إلى أن نعطيه شيئاً ليس وراءه

---

(١) الكهف: ١٠٨.

شيء آخر يعطى، وهذا الشيء هو كل الأشياء بحيث إذا حظي به يكون لديه كل شيء، فهل يستشعر التعب عندئذٍ؟ الجواب: كلّا.

عندَ هذه النقطة انتهى العرفاء إلى رؤية مفادها أنَّ المطلوب الواقعيّ للإنسان وما يتمنّاه حقيقة (وهذا غير الغريزة، لأنّ للغريزة حساباً آخر، وهي ـ تقريباً ـ قوّة مادّية حيوانيّة تجرّ الإنسان) وما يتبلور وجوده في الإنسان بصورة الأمل والهدف والمثال، ليس شيئاً غير الله.

من هنا ما ذهب إليه محي الدين بن عربي، في قوله: «ما أحبَّ أحد غير خالقه[1]، ولكنه تعالى احتجب تحت زينب وسعاد». والمعني بالاسمين هو ما يحبّه الإنسان، والأُسلوب الأدبي مليء بهذا.

إنّ ما يسكن سويداء البشر، ليس شيئاً آخر غير الارتباط الواقعيّ والصلة الحقيقية بالخالق، وكلّ ما عداه مؤقّت ومجازي يزول يوماً ما.

عند هذه النقطة ينتهي بحثنا في المقولة التي أثارها كتاب «الذرّة اللامتناهية».

يعرض المؤلّف بعد ذلك مسائل مهمّة أُخرى، ذكرناها أثناء البحث في «النبوّة».

ومُلخّص ما يذكره أنَّ في الإنسان مسارات ووقائع استثنائية لا يمكن تفسيرها من وجهة النظر المادّية بحسب تعبيرنا [وبعنصرَي المادّة والطاقة بحسب المهندس بازركان].

---

(١) يطلق الحبّ على تلك الحالة الإنسانيّة الخاصّة، وقد ذكرنا أنّ الحب غير الغريزة الشهوانيّة وغير الشهوة. والقرآن يفصل بين الاثنين: «زُيّن للناس حبّ الشهوات...» آل عمران: ١٤.

من الأُمور التي يذكرها في هذا المضمار الأحلام (إذ لا يمكن أن تتسق الأحلام والرؤى مع هذه الحسابات المادّية أبداً).

ثمّ ذكر التنبؤات، والتخاطر (التلباثي)، والرؤية من بعيد، ومسائل الباراسايكولوجي، وكذلك الكرامات والمعاجز، وأُموراً استثنائية أُخرى في الإنسان ممّا لا يمكن إنكارها دفعة واحدة والزعم بعدم وجود أي شيء منها. ثمّ انعطف ليقول بأنَّ هذه جميعاً يمكن تفسيرها على أساس العنصر الثالث.

والفكرة المذكورة صحيحة من وجهة نظرنا.

تبقى مسألة عرضتها في جلسة سابقة وتمنيت تناولها بشكل موسّع في لقاء اليوم لكن الوقت يدركنا يتمثّل فحواها بأسئلة تتناول العنصر الثالث هذا، من قبيل: هل هو عنصر بسيط أم مركّب؟ وعليه هل سيتحلّل في يوم من الأيام إلى أجزاء ثمّ يتلاشى أم لا؟ وهل العنصر الثالث هذا باقٍ بالضرورة أم لا؟ أي هل يبقى مع موت الإنسان وتلاشيه أم هو أيضاً يفنى؟

وهل لهذا العنصر وجود مسبق على الإنسان ثمّ يحلّ فيه وفي غيره، أم إنّه يفاض ويوجد هنا وحسب؟ هل العنصر الثالث هذا إراديّ واعٍ أم لا؟ هل يعي نفسه أم لا؟ بالإضافة إلى مجموعة أُخرى من الأسئلة التي نكلها إلى وقتٍ آخر.

المداخلات

ـ لم نفهم قدراً كبيراً من المسائل التي عرضها الشيخ مطهري. فقد أشار إلى أنّ العنصرين الأوّل والثاني لا يكفيان لتوجيه خلق الكون ووجوده، وهو ما يدعونا للإيمان بالعنصر الثالث الذي نهض بمهمّة تعريفه. بيد أنّه عادَ

بنفسه آخر المطاف ليثير الأسئلة عن خواصّ هذا العنصر.

طبيعيّ، عندما نقول أنَّ العنصرين المذكورين (المادّة والطاقة) لا يفيان بتعليل الظواهر الكونية، فإننا نؤمن بالعنصر الثالث الذي لهُ يد في العالم أو في تحوّلات العالم والكون أو له دَخلٌ بعد فناء الإنسان، وإلّا فليس لهذا العنصر جنبة علميّة، لأنّه تعبير عن فرضية لذنا بها لوجود المجهولات. ولهذا السبب لا يقنع العلم بوجود مثل هذا العنصر.

أمّا بالنسبة لنا فقد آمنّا بهذا العنصر من الوجهة الدينية اضطراراً بسبب وجود عالم البرزخ، وإلّا فليس له ضرورة تذكر في هذا العالم الذي نعيش فيه، لكي نؤمن به حتماً.

وكذلك لا حاجة به في القيامة حيث نحيا مرّة أُخرى، ولكن لأنّنا نؤمن بوجود عالم بين الممات والقيامة ننطوي فيه على الاحساس والشعور (عالم البرزخ) فقد اضطررنا ـ باندثار الجسد وتلاشيه ـ للإيمان بوجود شيء آخر.

وعلى خطٍ آخر، اعترض الشيخ مطهري على صيغة استدلال المهندس بازركان بشأن التكامل في كتابه، وذكر أنَّ التكامل نفسه ليس في جهة استدلالنا حتّى نستنتج وجود العنصر منه، بل إنّ الذي يمكّننا من استنتاج العنصر الثالث هو تكامل الفرد، وأنا أرى عكس هذه القضية. وبيان ذلك أنّ تكامل الفرد تعبير عن أحد خواصّ الموجود الحيّ، وإلّا فللموجود الحيّ خواص أُخرى من قبيل: توليد المثل، الحركة، صيانة النفس، الدفاع، النمو.

أمّا الحالة التي أشرتم إليها فهي نمو الكائن الحيّ فقط، فهو يوجد، ثمّ يبلغ مرحلة الشباب، ثمّ ينمو ليبلغ أواسط العمر، فالكهولة ثمّ يموت؛ في

حين إنّ التكامل الذي أشار إليه المهندس بازركان هو تعبير عن العثور على قاعدة والكشف عن نظام موجود في الطبيعة منذ بداية الخلق حتّى الآن؛ هذا النظام الماثل في أنّ الموجودات الحيّة تتقدّم باتجاه الاكتمال العضوي والتكامل. وهذه مسألة منفصلة تستحق التأمّل بذاتها.

من هذه الزاوية بالذات؛ فإنّ أفكار داروين قريبة جدّاً لأفكار الإلهيين، كما أنّه نفسه كان موحّداً أيضاً.

وبشأن موضوع الأماني والآمال فقد ذهبتم في آخر المطاف، إلى خطأ القائلين أننا نتمنّى ما نفتقده.

الأستاذ مطهري (مقاطعاً): كلّا، بل قلت: الإنسان ينشد شيئاً غير موجود عنده، والبحث حول ماهيّة الطلب وما يبحث عنه الإنسان.

- هذا إشكال وارد، ولكنّكم قلتم بأننا نسعى وراء أشياء حتّى إذابلغناها، وجدنا أنفسنا لا نريدها. وهذا دليل على أن تجلّي الأماني شيء، وواقعها شيء آخر، ثمّ رتّبتم على ذلك نتيجة، والحال أنّ الأمر ليس كذلك. فنحن نتمنّى أشياء ونطلبها حتّى إذا ما بلغناها وعرفنا أنّها هي التي كنّا نريدها، تعبنا ومللنا. بمعنى أن اللّذة والألم يغدوان عاديين بالنسبة للإنسان. وربّما تكون هذه الحالة أحد أسرار التكوين، فلو كان ألم الإنسان أبدياً ويبقى على شدّته ذاتها، وكذلك لذّته، لما بقي، ولتكفّلت مصيبة واحدة بالقضاء عليه. فلو نزلت بالإنسان مصيبة ثمّ دام له الألم نفسه الذي ألمّ به في لحظتها الأُولى، لقضي عليه.

للإنسان خاصية التكيّف في إطار وضعه العاديّ إزاء اللذائذ والآلام التي

تنزل به، فهو يتعب، ولأنّه يتعب فلا يلتذ، لا أنّه ـ كما ذكرتم ـ يكتشف عندما يبلغ ماكان يريده ويتمنّاه أنّ الذي وصل إليه غير الذي كان يتمنّاه، بل ربّما عندما يصل إلى ماكان يطلبه يجد أنّه أكثر ممّا كان يتمنّاه.

وبشأن الإشكال الذي يذكرونه حول الجنّة فهو اعتراض وارد، ولكن له أجوبة أُخرى، وكما ذكرتم فإن لذائذ الجنّة تختلف عمّا سواها بالكامل.

الأستاذ مطهري: بشأن إشكالات أو أسئلة السيّد المهندس، ينبغي أن أقول أيضاً بأني لم أفهم كلامهُ جيّداً[1]! عن المسألة الأُولى ذكر ـ السائل ـ أنّ العنصر الثالث لا يزيد عن أن يكون فرضية وحسب، والكلام عن العنصر الثالث يُحمل على سوء الظن بالضرورة ـ وسوء الظن هذا ينصرف للمهندس بازركان أيضاً! ـ إذ مادامت هناك مفروضات في ديننا فما يبتغيه أمثالي هو أن نوجّه المعتقدات الدينية بمثل هذا الكلام، وإلاّ فهو ليس ثابتاً علمياً.

وسؤالي: ما هو مرادك من الجنبة العلميّة؟ ليس ثَمَّ ضرورة في أن يثبت أي شيء من الجهة العلميّة أوّلاً؛ بمعنى أن يقبله العلماء أوّلاً ثمّ نؤمن به تبعاً لهم. فإذا ما مارسنا الاستدلال وفق الصيغة ذاتها التي يمارسها العلماء في مواطن أُخرى، لاعترضتم أيضاً ولما قبلتم!

أساساً كيف يستطيع العلم أن يثبت وجود القوّة (بمعنى الطاقة)؟ ثمّ

---

(١) يذكر أنّ المرحوم الشيخ عبد الكريم كان يهمّ بعبور الشارع في طريقه إلى الدرس، عندما اعترضه أحد المارّة وبدأ يقصّ له حلماً طويلاً عن فضيلته. عرف الشيخ أن الرجل يقصد الحصول على المال بهذا الأُسلوب، فأصغى إليه جيّداً، حتّى إذا ما انتهى انتظر الحاكي أن يمدّ الشيخ يده لجيبه ليعطيه شيئاً من المال، فإذا بالشيخ يقول له: سأرى لك مناماً مقابل حلمك هذا إن شاء الله!

أليست الطاقة فرضية وحسب؟ هل بمقدوركم أن تدرسوا الطاقة كونها ظـاهرة منفصلة عن المادّة، كأن تفصلوها عن المادّة، ثمّ تجزّئوها وتشاهدونها تـحت المجهر؟ أم إنَّ المسألة تخضع لاستدلال واضح كما هو شأن الحياة مثلاً، فأنتم تؤمنون بالحياة على اعتبارها مصدراً لهذه الآثار والخواص، في حين لا ندري كيف يثبت العلم الحياة ذاتها؟

لا يرى العلم غير مجموعة من الآثـار، وإذا مـا تـجاوز حـدود الحسّ، فستكون قدرته على البيان مـحدودة جـدّاً. وإذا شـاء العـلم أن يـقنع بـدائـرة محسوساته وتجاربه، فأوّل ما يتحتّم أن يمتنع عن الحديث عنه هي مسألة العلّة والمعلول ذاتها.

العلماء الآن يؤمنون بالعلّة والمعلول؛ وهي رابطة تأثـير وتأثّـر، بـحيث يكون للشيء الثاني الذي يحمل عنوان المعلول ارتباط وجوديّ واقعيّ بـعلّته، بحيث إذا لم توجد العلّة فمن المحال أن يوجد.

يؤمن العلماء بهذه العلاقة في حين إن العلم ليس لديـه غـير التـقارن أو التعاقب والتوالي. فما نراه وما نجرّبه دائماً هو توالي حادثتين أو تعاقبهما، أمّا علاقة الارتباط التي نؤمن بها فـي العـلّة والمـعلول فـهي مـفهوم غـير حسّـي بالأساس. ومع أنّ هذا الارتباط ليس خـصوصية مـجرّدة مـن سـنخ مـاوراء الطبيعة، إلّا أنّه ليس خاصية محسوسة أيضاً. ومع ذلك قبلناه وآمنّا به.

وأنتم تؤمنون بالقوّة والطاقة. ونحن لا نقول في هذا المجال أكثر من ذلك.

ذكرتم أننا عرّفنا العنصر الثالث؛ وفي الواقع لم نعرّفه ولم نـرد تـعريفه. والتعريف ـكما يقال اليوم ـ ليس أمراً سائغاً، لأنّه معضل جدّاً ومـعقّد للـغاية،

وبحسب ما يذهب إليه بعض القدماء فإنَّ من المحال تعريف الأشياء تعريفاً حقيقيّاً، ولكن بالمقدور أن نكشف عن وجود الأشياء من خلال آثارها من دون أن نستطيع تعريفها. وقد صار هذا من أكثر الأُمور طبيعيّة وعاديّة، والعلم يؤمن به أيضاً.

شخصيّاً هل تستطيع تعريف الطاقة الكهربائية؟ إنَّ أحداً لم يستطع أن يعرّف القوّة الكهربائية ولم يدّعِ ذلك، أو يكون في مقام التعريف، ومع ذلك ليس ثمّة من يشكّ بوجودها.

والأكثر من ذلك أنّ أحداً لم يدرس الطاقة الكهربائية بشكل منفصل عن المادّة أو أن كل البحوث التي تمّت حولها جرت على آثارها. وعندما دُرست الآن، استيقن العلم بوجود مثل هذه القوّة.

وإذا كان لديك اعتراض، فينبغي أن يتّجه لهذه البحوث للحكم عليها فيما إذا كانت ناقصة أم كاملة؟ فإن قلت إنّ هذا البحث غير كافٍ من وجهة نظر العلم، فهذه مسألة. ولك عندها أن تقول: إنَّ هذا المقدار من البحث العلمي لا يكفي لإثبات قوّة على هذه الشاكلة، بمعنى أن الخواص الموجودة في المادّة لا تكفي لتبرير تلك القوّة، وأن هذه القوّة هي قوّة أُخرى.

أمّا إذا عددت هذا الضرب من البحث تامّاً، فلا يمكنك أن تعترض بأنَّ العلم لا يعترف بوجود هذا الشيء (العنصر الثالث) أو أننا لا نستطيع تعريفه. نحن لا نستطيع تعريف الله ذاته؛ هل بمقدورنا ذلك؟ وهل هو ممكن التعريف؟

وبشأن التكامل، فقد أشرت أنّ تكامل النطفة إلى جنين هل هو دليل [على العنصر الثالث] بذات القدر الذي يكون فيه تكامل الأنواع خلال ملايين

ومليارات السنين دليلاً عليه.

ومعنى ذلك أنّ تحوّل الخليّة من حالة لأُخرى على خطّ تكامل الإنسان، يكشف بالنسبة ذاتها تدخّل قوّة أُخرى على خط تكامل الأنواع خلال ملايين السنين. إذن فالثاني ليس دليلاً منفصلاً عن الأوّل، بل الاثنان دليل واحد على تدخّل قوّة أُخرى غير العنصريْن.

وفائدة هذه الصيغة أننا حتّى لو افترضنا أنّ الإنسان ينكر تكامل الأنواع وتبدّلها، فإنّ هذا لا يؤثّر على نمط هذا الدليل.

ليس لدينا مادّتان استدلاليتان منفصلتان إحداهما تكامل الفرد، والأُخرى تكامل الأنواع. وإلّا أفلا يجري التكامل الذي أشرت إليه حيث يتّجه الموجود الحيّ صوب التكامل خلال ملايين السنين ويتحرّك نحو التكامل العضوي، على الفرد، وما الفرق بين الاثنين؟ وهل تثبت حركة تكامل النوع تأثيراً أكبر للقوّة الأُخرى (العنصر الثالث)، أكثر ممّا يثبته تكامل الفرد؟ لا أعتقد أننا بإزاء دليلين منفصلين.

وتوضيح ذلك؛ إذا ما كان تكامل الفرد يعدّ دليلاً، فإنّ في تكامل النوع دليلاً أيضاً. أمّا إذا لم يكن الأوّل دليلاً فلن يكون الثاني دليلاً، لأنّ تكامل النوع لايضيف لنا عنصراً جديداً في مادّة الاستدلال.

هذا هو الذي قلته، ومع ذلك لستُ مصرّاً عليه، إذ ربّما كان لك تفاصيل أكثر تقنعني. ولكن ليس في كلامك ما يقنعني بعكس ما ذكرت.

وبالنسبة للمسألة الثالثة وما ذكرتم من أنّ التطبّع على الألم يختلف عن التطبّع على اللّذة، أقول: إنّ التطبّع على الألم هو ضرب من التكيّف مع البيئة.

ومعنى ذلك أنّ القوّة ذاتها التي تدفع الإنسان (ولو جسد الإنسان وحده) دوماً للتطابق مع المحيط وتهيئ له شروط الراحة، هي نفسها التي تحدث في الإنسان مجموعة من التغيرات (وهذا ما يجري في الأُمور الروحيّة أيضاً).

ومردّ ذلك أنّ هذه القوّة تسوق الحياة صوب التكامل. وما ذُكر من أنَّ إحساس الإنسان بالألم دائماً يتعارض مع مسيره التكامليّ، معناه أنَّ هذه القوّة الخفيّة تعمل تدريجيّاً على تبديل ما كان الإنسان يريده ويتمنّاه، بشيء آخر يسعى وراءه.

عليَّ أن أوضّح ابتداءً أنّ الألم على ضربين؛ جسميّ وروحيّ. وبشأن الألم الجسميّ يبادر الجسد نفسه لعلاجه عبر نشاط تدريجيّ يفضي للقضاء على بواعث الألم والتئام الجروح وما إلى ذلك.

وأمّا الآلام الروحيّة مثل الغصص وآلام الفراق، فإنَّ العنصر ذاته الذي يمارس فعاليّته في عالم الروح يبادر لتعويض صورة الشيء الذي يبعث على ألم الإنسان، ليبدله بمطلوب جديد يحلّه محلّه.

أمّا ما ذكرته بأنّ هذه خاصية الإنسان، فنحن نقول الكلام ذاته، ولكن ماهي آليّة هذه الخاصيّة؟

وعن الأماني أوضحت أنَّ هناك فرقاً بين الأمنية والشهوات التي يتعلّق بها الإنسان. فالثانية حالة نصف مادّية وحيوانيّة. فمع شهوة الأكل ـ مثلاً ـ يستشعر الإنسان رغبة شديدة للطعام، حتّى إذا ما أكل وشبع، زالت رغبته تلك. وهذه الحالة لا يعبَّر عنها بالأُمنية.

الأُمنية هي الحالة المثاليّة التي ينشدها البشر. فالإنسان يتوق لحالة مثاليّة

هي غير متطلّباته الطبيعيّة كالنوم والطعام والشهوة الجنسية[١]. وبالتالي هو إزاء حالتين منفصلتين إحداهما احتياجاته الحيوانيّة، والأُخرى الحالة المثاليّة.

ويبدو أنّ ما ذكرته من أنَّ الإنسان يشعر بالتعب بعد أن يبلغ ما كان يعدّه مثالياً، لا صلة له بالتعب الذي أشرتم إليه في كلامكم. فالإنسان إذا ما وصل لما يتوق، يبدي شوقاً ملحوظاً ويأنس مدّة بما حصل عليه، وقد يتصوّر أنّ الشيء الذي بلغه أكبر ممّا كان يتمنّاه، لأنَّ واقعيّته المادّية أكبر، لكنه بعد أن يأنس بما حصل أو يتطبّع عليه بحسب تعبيركم، لا يقنع به، فيبدأ بالسعي وراء شيء آخر. وما كنت أريده، هو: لماذا يبدأ الإنسان بطلب شيء آخر؟ ولماذا لا يبقى في حالة التعب التي أحسَّ بها؟

لو قلت ـ السائل ـ أنّ الإنسان عندما يتعب لا يذهب وراء أمنية أُخرى، لكان كلاماً مقبولاً.

السائل (متدخّلاً): يسعى وراء اللّذة.

الأستاذ مطهري: ولكن السعي وراء المثال غير مسألة اللذة؛ أي لا يكون له مثال آخر ينشده، بل يموت الهدف والمثال لديه. ذكرنا أنّ الإنسان إذا حصل على أي كمال، فهو يسعى وراء مبتغىً آخر، حتّى إذا ما بلغ مبتغاه فحاله لا يعدو أحد اثنين؛ إمّا أن يتعب أو لا. ولو اقتنعت بأنّه مع تعبه يسعى وراء كمال وهدف ومثال، فعندئذٍ يعدّ الاستدلال ـ الذي ذكرته ـ تامّاً.

يبقى أن نشير إلى أننا ذكرنا هذا الاستدلال بقدرٍ من التحفّظ.

---

(١) قضية الأنس العائليّ أو المودّة والرحمة بتعبير القرآن هي مفهوم إنساني يختلف عن المفهوم الحيواني للشهوة الجنسية.

نقد نظريّة المادّة والطاقة في كتاب الذرة اللامتناهية

(٢)

المهندس بازركان: طُلب إليّ أن أتقدّم ببعض الملاحظات بشأن الأفكار التي تناولها الشيخ مطهري من كتاب «الذرة اللامتناهية».

يرجع أصل البحث إلى أنّ الحياة لا يمكن أن تفسّر على أساس العنصرين (المادّة والطاقة) اللّذين يؤمن بهما العلم المعاصر، إذ هناك قدر كبير من الظواهر والتحوّلات يعجز هذان العنصران عن إيجادها أو تعليلها وبيانها. وبذلك لابدّ من عنصرٍ ثالث، وَيدٍ لها الدور في إيجاد الكون على هذه الصورة.

الموارد والأمثلة تلك أشار لها الشيخ مطهري من الكتاب واحدة بعد أُخرى، وأوّلها حدوث العالم. فإذاكان الكون مؤلّفاً من المادّة والطاقة فقط ـ ويبدو أن هذين الاثنين عنصر واحد، أي يمكن تبديل أحدهما

للآخر ـ فليس بمقدور هذين العنصرين تفسير حدوث العالم.

لقد ذكر ـ الشيخ مطهري ـ أنّه لا ضرورة لتفسير حدوث العالم. فلتكن المادّة أزليّة كما يؤمن المادّيون بذلك، ولا يرون ثَمَّ ضرورة لوجود إله خالق؛ بل لا وجود لمخلوقٍ بالأساس، فالمادّة كانت موجودة دوماً. وطبيعيّ أن هذا الذي اختاروه يعكس نهجاً هروبياً.

من الصعب جدّاً للمادّة أن لا تكون حادثة، لأنّها مشمولة بقانون ثبات الطاقة؛ علاوة على أنّه ليس لها ـ من ذاتها ـ رأي وإرادة وقدرة على القرار والاختيار.

وحين تكون المادّة عاجزة حتّى عن إحداث أدنى تغيير بذاتها، بل كل ما يحصل إجباري وإلزامي، فكيف يمكنها أن توجد نفسها؟ وهذا هو الإشكال الذي عُدَّ أساساً لكلام الفلاسفة والمتكلّمين.

إننا لا يسعنا أن نتصوّر أن هذه المادّة ـ العاجزة عن أدنى عمل ـ هي التي أوجدت نفسها. وأساساً عندما لا يكون ثَمَّ وجود لله فلا إمكان للأزليّة.

المسألة الثانية هي انبثاق الحياة وظهورها، حيث أشار الشيخ مطهري ـ كما ذُكر في الكتاب أيضاً ـ أنّ ظهور الحياة وانبثاقها لا يمكن تفسيره بدون قبول العنصر الثالث.

ولم يكن ثَمَّ نظر أو إشكال أو تكميل وتصحيح للشيخ مطهري بشأن هذه المسألة، لذلك سوف لا أبدي أيّة ملاحظة.

المسألة الثالثة هي التكامل، حيث أشار الشيخ مطهري لتصحيح معيّن في إطار تأييده لما في الكتاب. فقد ذكر أنَّ الكتاب أشار لضربين من التكامل، هما التكامل الفرديّ والتكامل النوعيّ.

ثمّ قال: إنّه ليس هناك ضرورة تذكر للإيمان أو عدم الإيمان بالتكامل

النوعيّ، لإثبات ما يوجب تدخّل عنصرٍ ثالث أو إرادة أو وحي أو أمرٍ أو أي شيء من هذا القبيل.

وما دام التكامل النوعيّ موضعاً للإشكال والاعتراض، فلا ضرورة للإصرار عليه، بل يكفينا أن نأخذ التكامل الفرديّ.

وعندما انتقل للتكامل الفرديّ أبانه بالصورة التالية: عندما يأتي الطفل إلى الدنيا تراه يفتقر للقدرة على الحركة والكلام، ليس لهُ عقل ولا إدراك ولا قدرة على التمييز (سواء أكان الطفل من نوع الإنسان أم الحيوان) ثمّ يبدأ بالنمو تدريجيّاً، وهذا النمو هو ضرب من التكامل، وهذا التكامل غير ممكن من دون تدخّل عنصرٍ ثالث.

وهنا أردت أن أشير إلى أنَّ المثال الذي ذكره بشأن تكامل الفرد لا يفيد المعنى المراد ولا يفي به، من وجهة نظر ما تَمَّ في الكتاب من استمداد قانون الكهولة (آنتروبي) والإفادة منه.

صحيح ما يتراءى لنا في الصورة الظاهرية من نموٍ وتكامل. فجثّة الطفل تكبر، وتزداد قوّته، وتنمو قواه العقليّة وإدراكه وفهمه، وكل ما هو ناقص وقليل، ينمو تدريجيّاً ويُستكمل، بيدَ أن هذه الحالة تنطوي على معانٍ مختلفة من وجهة نظر قانون الكهولة (آنتروبي) والقانون المضادّ له.

لقد أطلقتُ في جميع مواطن كتاب «ثرموديناميك الصناعيّ» على الحالة المعاكسة لقانون الكهولة (آنتروبي) اسم «الطاقة المؤثرة»، كما يقال لها «الطاقة المفيدة» أيضاً. أمّا الانكليز فيطلقون عليها اسم «evalable energy» أي الطاقة الجاهزة. ولأنّها تظهر بوجوه مختلفة، فلها أسماء متعدّدة.

والطاقة المضادّة للكهولة (ضدّ آنتروبي) أي الطاقة الثابتة في العالم، تصير قسمين، يتمثّل القسم الأوّل بالطاقة المهملة؛ الراكدة التي لا أثر لها. وهي حاصل ضرب أصل الكهولة (آنتروبي) ودرجة الحرارة، وهذا القسم من الطاقة الميتة التي ليس لها أية أهميّة وقيمة، يمكن أن يقال عنها حيّة، ولكن من دون حركة وأثر.

أمّا ما زاد عن ذلك فهو طاقة قابلة للاستفادة، وتسمّى الطاقة المفيدة والمؤثّرة. وبشأن العلاقة بين الاثنين؛ كلّما ازداد أصل الكهولة (آنتروبي) تقلّ الطاقة المؤثرة. وعندما تصل الطاقة المؤثرة إلى الحد الأدنى فعندئذٍ تظهر حالة الركود أو التعادل وعدم الحركة في الموجود (لا فرق بين أن يكون حيّاً أو غير حيّ) وهي الموت نفسه.

ومعنى ذلك أن رصيد الشيء أو الجهاز أو الموجود الحيّ من الطاقة هو رصيد ثابت، إذا لم يبلغه المدد من الخارج ولم يصله العون. ومع عدم وجود المدد الخارجي تبدأ هذه الطاقة بالتضاؤل دوماً، بحيث يزداد ذلك القدر من الطاقة غير المفيدة التي لا أثر لها ويقل بالمقابل قدر الطاقة المفيدة المؤثّرة.

والمعنيون يستفيدون من هذه النقطة في الكيمياء كثيراً، إذ هم يحصلون على أغلب القوانين الكيميائية والفيزيائية بالاتكاء على هذه النقطة، أي هم يفتّشون عن الحالة التي تصير فيها الطاقة المؤثّرة (minimum)؛ « أي الحدّ الأدنى »، حيث تمثّل تلك الحالة حالة التعادل.

فعندما يتفاعل مثلاً مقدار من الحامض (Acid) مع مقدار من القاعدة (Alkalino)، أو أن تكون هناك مركّبات مختلفة في وعاء واحد، فكلما كانت الطاقة المؤثّرة أكثر، ازدادت سرعة عمليات التفاعل. وعندما

تصل السرعة إلى الصفر تظهر حالة التعادل، أي عندما تهبط الطاقة المؤثّرة إلى الحدّ الأدنى (minmum) ويرتفع الآنتروبي ـ بناء على ذلك ـ إلى حالة الـ(maximum) أي الحدّ الأقصى.

وبالنسبة للموجود الحيّ ومثال الطفل بالذات، نجد أنّ الحالة على عكس ما تبدو عليه في الظاهر، فالطاقة المؤثّرة في الطفل عندما يأتي إلى الدنيا ـ وحتّى في النطفة ـ هي في حدّها الأقصى (maximum) وأمّا بالنسبة لنا نحن الذين ننشط ونتحرّك ونتحدّث، فإنّ أصل الكهولة (آنتروبي) أكثر، ولكن غاية ما هناك أنّه (آنتروبي) واحد، يعني كل أصل الكهولة (آنتروبي) أو كلّ الطاقة مقسّمة على الوزن.

إنّ الرصيد الذي يهبه الوالدان أو التكوين للطفل ابتداءً، عبارة عن رصيد تام من الطاقة المؤثّرة التي لا يخالطها أيّ قدر من الطاقة غير المفيدة.

وما جاء في نصوص أمير المؤمنين من أنّ الإنسان يتحرّك صوب الموت بدءاً من يوم ولادته، هو تعبير عن حقيقة مخالفة تماماً لما ذكروه أو لما يبدو في الظاهر. فالإنسان لا يتحرّك في قوس صعود ونزول؛ أي يكون طفلاً، ثمّ تزداد قوّته تدريجياً، وتنمو قامته وجثّته، حتّى إذا ما بلغ الأربعين ـ مثلاً ـ يصار به إلى السير النزوليّ. كلا، بل هو يذهب صوب الموت منذ اللحظة الأُولى، ويتقدّم فيه أصل الكهولة والهرم (آنتروبي) وينمو منذ اللحظة الأُولى ذاتها.

وفي ضوء ذلك لا يمكن أن تصدق مسألة التكامل الفرديّ وتكون مؤيّداً على تدخّل أو لزوم ووجوب الأمر أو الوحي، والعلامة الخارجيّة لهذه القضية أنّك عندما تنظر للطفل تجده يحرّك رجليه ويديه دائماً. وهذه ذاتها هي الطاقة المؤثّرة.

وهذا النشاط في الطفل وميله للحركة شديد بشكل استثنائي، حتّى تزداد سنّه ويبلغ الرابعة من عمره ثمّ السابعة ويلتحق بالمدرسة، ويتجاوز الصف الأوّل إلى الثاني والثالث ويصبح عاقلاً ـ بحسب التعبير العرفي ـ. ومعنى هذا التحوّل أنّ قوّة الكهولة والهرم (آنتروبي) أضحت كبيرة، في حين قلّت الطاقة المؤثّرة.

وهذه حالة معاكسة تماماً للتكامل، إذ المسار فيها تنزّليّ. فالإنسان في حال تنزّل منذ النطفة الأُولى، بيدَ أنّه مسار غير ظاهر.

وبناءً على هذا لا يمكن لحالة التكامل الفرديّ أن تعلّل تدخّل موجود آخر ـ يعني الله أو أي قوّة أُخرى ـ بشكل صحيح ومحسوب. لأنّني أستطيع أن أقول في المقابل، أنّني من الطبيعيّ أن أُفكّر بما يجعلني أتكيّف إزاء الصعوبات والمشكلات، لكي أحفظ حياتي، وأنتصر في هذا الصراع من أجل الحياة. ومن الطبيعيّ جدّاً أنّه يتحتّم عليّ أن أتكامل، وعليه فأنا الذي أتدخّل في هذه الحالة [ولا ضرورة لتدخّل قوّة أُخرى].

الحالة ذاتها تلحظ في الحيوانات. فالبيئة يطرأ عليها التغيّر، وتتبدّل درجات الحرارة ارتفاعاً وانخفاضاً، وتختلف الموادّ الغذائية بين البرّ والبحر، وفي المحصّلة على الحيوانات أن تبادر لتكييف نفسها مع المحيط. فلو قلنا مثلاً أنّ النباتات والحشائش صارت صلبة، فسيبادر الحيوان لعمل يفضي لمزيد من الحدّة في أسنانه.

ومع هذا التعليل؛ يبدو وكأنّ الذي ذكرته في الكتاب ليس صحيحاً، لأنّه هناك طريق للهروب في نهاية المطاف، على أساس أنّ الموجود الحيّ يحتاج لأن يكون أكثر كمالاً وهيمنة وأفضل استعداداً.

أمّا الحالة التي لا يمكن أن تفسّر على أساس ميل الفرد وإرادته في التدخّل، بل لابدّ من الإذعان لدور آخر يأتي ماوراء تدبيره واحتياجه الذاتي، فهي التكامل النوعيّ.

افترضوا أنّ مجموعة من التغيّرات تظهر على سام أبرص (أبو بريص) لا تنتفع منها إلا بعد مرور ثلاثة أجيال، عندئذٍ ليس بمقدور أحد أن يزعم أنّ هذا الحيوان الزاحف أحدث هذا التغيّر من أجل نفسه، ولما يخدم ديمومة حياته.

وفي مجال التكامل النوعيّ ليس ثَمّ ضرورة أن تتحرّك الحالة طبقاً لنظرية داروين بالذات، لأنّ الجميع يؤمن بالتكامل النوعيّ في نهاية المطاف، وهذا القرآن يقول: «وبدأ خلق الإنسان من طين»[1]. وهذه أعلى حالات التكامل وأعمقها وأبعدها غوراً. فإذا كان أولئك يذهبون إلى أنّ الإنسان منحدر من القرد أو من موجود أحادي الخليّة، فالقرآن يذهب إلى ما هو أبعد من الطين، حين يقول: «خلق الإنسان من صلصال كالفخّار»[2]. فما الداعي لأن ننكر التكامل النوعيّ أساساً؟ كلا، هو موجود، ولكن غاية ما هناك أنّ المادّيين يصرّون عليه، فيما نذهب نحنُ إلى أنّ هذا النمط من التكامل لا يمكن تفسيره على أساس عنصرَي المادّة والطاقة وحدهما من دون العنصر الثالث.

المسألة الأُخرى التي أردتُ عرضها، تتمثّل بما يمكن أن يفهم من كلام الشيخ مطهري من أنّه يفصل بين العلم القديم والجديد، وهو يسعى

---

(١) السجدة: ٧.

(٢) الرحمن: ١٤.

لإثبات صحّة كلام الأقدمين؛ فإذا ما كنّا نتحدّث الآن عن عناصر ثلاثة، فإنّ القدماء قالوا ذلك أيضاً، عندما ذهبوا للقول بالمادّة والقوّة؛ والقوّة هي العنصر الثالث ذاته. أو القول أنّ القدماء قالوا بوجود التكامل، ومثاله ما الذي نراه الآن.

في الواقع ليس ثمّة علم قديم وجديد، بل هو سلسلة مترابطة. فالنظرية النسبية تتعارض مثلاً مع الهندسة والميكانيك القديمَين، غير أنهما صحيحان في محلّهما من منظور المقياس الأرضي، لكنّ ميكانيك وفيزياء نيوتن عاجزان عن التعليل في المقياس الفلكي.

فكما أنّ العلم المعاصر هو في حال التكامل عبر التصحيح والإصلاح، فكذلك العلم والفلسفة والأفكار القديمة، هي الأُخرى في حالة تكامل.

إذا وضعنا المسألة في إطار الدعوة والتبليغ، فمن الضارّ أن نقول بخطأ العلم المعاصر والنظريات الجديدة، أو أنّها إذا لم تكن خطأً، فهي ما ذكره القدماء نفسه!

ربّما لم يكن الشيخ مطهري يقصد الدفاع عن الفلسفة والعلم القديمَين أبداً، ولكن ربّما تداعى إحساس مثل هذا من ثنايا كلامه.

الأستاذ مطهري: أتناول باختصار التوضيحات التي أدلى بها المهندس بازركان. ما أذكره حول قضية حدوث العالم أني قلت: إنّ المهندس بازركان ذهب إلى أنّه لا يمكن تفسير حدوث العالم من دون تدخّل العنصر الثالث؛ ومعنى ذلك أنّه علينا أن نفترض أنّه لم يكن ثَمَّ شيء، ثمّ وُجد من العدم.

وعندما نستخدم تعبير «وُجد من العدم» فمعناه أننا نعيد عقارب الزمن

إلى الوراء بما يزيد كثيراً على الملايين والمليارات من السنين، حتّى يفترض أن نصل إلى لحظة وجدت فيها الظاهرة الكونية، بعد أن كانت عدماً مطلقاً. وما ذكرته أنَّ هذه مسألة ـ فرضية ـ لا يمكن أن نرميها على عاتق أحدهم ونقبلها كدليل، إذ لم يقم دليل على أزليّة العالم، وأنّه لا يمكن أن يكون العالم أزلياً من تلقاء نفسه، قائماً بذاته، وإنّما تعاطى الكتاب [الذرّة اللامتناهية] مع حدوث العالم على أنّها قضية مفروضة، والسؤال: على أي أساس يسوغ لنا أن نجعل هذه القضية مفروضة بالنسبة لإنسان ماديّ؟

ذكر المهندس بازركان أنّ المادّة لا يسعها أن توجِد نفسها بنفسها، والماديّون لا يقولون بذلك، تماماً كما لا نقول نحن أنّ الله أوجد نفسه، وأنّ ذاته أساس لوجوده. عندما نقول أنّه «كان» معناه أنّه كان على الدوام، لا أنّه أوجد نفسه بنفسه في وقتٍ من الأوقات [أي لم يكن ثمّ كان].

على أي حال، ليست هذه مسألة مهمّة

مسألة التكامل

بشأن التكامل يتحتّم عليّ أن أعرض الفكرة بصيغة معاكسة تماماً للتصوّر الخاص الذي يحمله السادة حيال أفكارنا؛ فمهما يكن الكلام الذي نقوله، يحمله السادة على تصوّر آخر؛ إذ يخيّل إليهم أنّ مفاد رأينا هو أنّه لا ينبغي الإيمان بتكامل الأنواع؛ وأنّه مادام ذهني لا يقبل تكامل الأنواع فلا ضرورة لذكر هذه المسألة، مع أنني لم أقل شيئاً من ذلك أصلاً.

لقد قلت أنَّ تكامل الأنواع هو أمر انتزاعيّ، ومن هنا فإنّ تكامل النوع هو

نفسه تكامل الفرد. ومعنى ذلك أنّ الفرق بين نظريّة تكامل الأنواع وثباتها؛ أنّ القائلين بثبات الأنواع يذهبون إلى أن الفرد يتكامل دوماً في إطار قالب معيّن تتكامل فيه جميع الأفراد من دون أن يستطيع أي فرد أن يتخطّى هذا الحدّ أو يتجاوز ذلك القالب.

أمّا تكامل الأنواع، فمعناه أنّ بعض الأفراد يصل إلى مرحلة يتخطّى فيه القالب السابق، ليغدو القالب الجديد هو الملاك، ثمّ يقوم فرد في جيل من الأجيال اللاحقة بتجاوز القالب السابق ليتقدّم إلى الامام.

وتكامل الفرد بذلك الشكل هي مسألة استند إليها القرآن ذاته. فبشأن تكامل خلق الإنسان، يشير القرآن في أوّل سورة الحجّ ومطلع سورة «قد أفلح المؤمنون» إلى أننا خلقناكم من نطفة، ثمّ خلقنا النطفة علقة، والعلقة مضغة، وهكذا يشير إلى المشهد التكاملي الذي يضمّ مراحل تطوّر الخلق بوصفه علامة على القدرة الإلهيّة.

وأمّا ما أشار إليه المهندس بازركان من أنّ أقوى حالات الفرد تكمن في اللحظة الأُولى لتكوّنه ووجوده، أو بحسب تعبيره: ينبغي أن يفترض بأنَّ الإنسان ينطوي على [أقصى قدر من] الطاقة المؤثّرة في أوّل لحظة تكوّنه، فنحن نوافق عليه ونقبله. فعندما توجد الخليّة الإنسانية الأُولى في الرحم، كمحصلة لتركيب خليتين، تكون أقوى ما يكون عليه هذا الكائن من شباب وقوّة، ثمّ تبدأ انطلاقاً من اللحظة ذاتها، سيرَها صوب التداعي والكهولة والاضمحلال.

فمع أنّنا نلاحظ أنّ خط الحياة في الخليّة الأُولى تلك، يتحرّك بها لتتحوّل إلى خليتين فأربع، ثمّ تبلغ مرحلة نموّ الأعضاء وتكاثرها، ثمّ تبدأ الخلايا

بالتنوّع إلى الخلايا العصبية التي تنفصل من خلايا العظم والخلايا اللحميّة وخلايا الدم ـ مثلاً ـ فمع هذا التنوّع الظاهري وتزايد الأعضاء وتكاثرها الذي ينتهي إلى وجود الطفل، الذي ينمو بدوره ويكبر حتّى يصير شابّاً قويّاً، نجد في الحقيقة أنَّ ـ هذا الكائن ـ بدأ سيره التنزّليّ منذ اليوم الأوّل.

نحنُ نظنّ أنَّ الإنسان يبدأ بالتداعي والتضاؤل بعد الثلاثين، في حين إنّه ينحدر في خطّ التنازل منذ اللحظة الأُولى التي توجد فيها الخليّة.

ومن وجهة نظر حساب الطاقة [المفيدة وغير المفيدة] ربّما كان الأمر كما ذُكر، بيدَ أنّه ليس كذلك بلحاظ المجموع؛ انطلاقاً ممّا أسميتموه [المهندس بازركان] بالعنصر الثالث.

تكامل الحياة التدريجيّ

ما ذكرته أنَّ الحياة (أي العنصر الثالث ذاته) تتحرّك تدريجيّاً صوب التكامل، لم أنكر المبنى ذاك، وبالتالي ليس لديّ فيه كلام.

لقد ذكرت أنّ للموجود الحيّ ضربين من النموّ، أحدهما النموّ الظاهري حيث يزداد حجم الموجود ويتزوّد بالأجهزة والأعضاء. والثاني هو النمو الجوهري ـ بحسب تعبيرنا ـ وأعني به النمو الحياتي؛ أي إنّ الحياة ذاتها (العنصر الثالث نفسه) تتجه تدريجيّاً نحو الشدّة وصوب الكمال.

فمن وجهة نظرنا ـ وهي رؤية تعدّونها أنتم من نمط تفكير القدماء ـ أنّ جسم الإنسان يصاب مع الكهل بالتداعي، وتتضاءل فيه الطاقة، أمّا الروح والحياة أو ما تسمّونه بالعنصر الثالث، فيشهدان تكاملاً. فدرجة الحياة لدى

شخص كالمهندس بازركان؛ قطع شوطه في التعلّم، وحاز مجموعة من الملكات العلميّة والأخلاقيّة، وهو في سنّ الرابعة والستّين، تختلف عن درجة الحياة في تلك الخليّة التي تكوّنت للمرّة الأُولى، قبل أربعة وستين عاماً وتسعة أشهر.

إنَّ «الأمر الإلهي» فيه الآن أقوى وأكمل، والفرد من جهة العنصر الثالث هو دوماً في حالة كمال.

وكما ذكرت فإنَّ التكامل النوعيّ هو أمر انتزاعيّ. فقد تظهر في الفرد أحياناً تغييرات مفاجئة، تبرز بذاتها في الأجيال اللاحقة.

والسؤال: هل تأتي التغييرات المفاجئة تلك بنظركم بطاقة جديدة؟ إذا كان الأمر كذلك، فسيكون للتكامل النوعيّ حساب منفصل، أمّا إذا لم يكن كذلك، فلا يختصّ بمسار منفصل.

وفي كلّ الأحوال كانت المسألة تلك هي محلّ نظرنا، وليست هذه، لأنّ حساب المادّة والطاقة ليس بأيدينا.

تكامل الأنواع كنظرية توحيديّة

ما أشرت إليه من أنّ التكامل الفرديّ يكفي في الاستدلال لوحده، لم يكن قائماً على أساس إنكار التكامل النوعيّ أو سوء الظن بنظرية تكامل الأنواع.

ومن حسن الصدف أني كنت تناولت الفكرة لأوّل مرّة في مقالٍ كتبته قبل (١٠ ـ ١٥) سنة في نشرة «مبدأ التشيّع» نوّهت فيها إلى أنّ نظريّة تكامل الأنواع وفقاً للأُصول التي كشفوها، هي نظريّة توحيديّة مئة بالمئة. وقد عنَيت بذلك أنّ هذه النظرية جعلت استدلال الموحّدين [الإلهيين] أقوى وأكثر إحكاماً. وإذا كان

لبعضٍ وجهة نظر متردّدة إجمالاً حيال النظرية، فإنّ مبعث التردّد ينبع من الشكّ بمدى تطابقها مع ظواهر الكتب السماويّة وليس لتعارضها مع التوحيد.

وفي هذا السياق كفانا الدكتور سحابي [في كتاب: خلق الإنسان] عناء البحث في هذه القضية، إذ أستطيع القول صراحة بأنَّ الكتاب تضمّن كثيراً من النقاط البارزة، وطالما ذكرتُ أنّه جدير بالمطالعة والتأمّل.

وإلّا فمن الخطأ الفاحش ـ توحيدياً ـ ما ذهب إليه بعضٌ من أنّ تكامل الأنواع هي نظريّة مادّية؛ إذ ليس ثَمَّ علاقة بين هذه وتلك.

إن نظريّة تكامل الأنواع هي أفضل ـ جزماً ـ من نظريّة ثبات الأنواع لإثبات التوحيد. أمّا الذين يمّموا وجوههم تلقاء نظريّة ثبات الأنواع فإنّ منحاهم الفكري هذا ناشئ عن مسألة كلاميّة نعتبر جذرها يهودياً. ونقول إنّ منشأها يهوديّ لأنّ اليهود يعتبرون وجود الله لازماً لبدء الخليقة فقط، أي يؤمنون بالحدوث الابتدائي للعالم، الذي ظهر من كتمان العدم فجأة. وبعد أن أوجد اللهُ العالَم، فهو يستمر موجوداً بذاته كالمعمل، بحيث حتّى لو مات الله(!) لدام الكون بنشاطه وعمله!

تجاه هذه الفكرة ينبغي أن نؤمن ببدايةٍ ويوم شروعٍ لكل شيء، فإذا ما أردنا أن نقول أنَّ الله خلق الإنسان، فعلينا أن نحدّد يوماً لبدء خلقه، وعلى المنوال ذاته نؤمن ببداية للأشجار والجبال وغيرها. وهذا النمط من القول يستند إلى تلك الصيغة من التفكير. وهذا خطأ من وجهة النظر التوحيديّة، بصرف النظر عن أيّ كلام آخر.

أمّا بشأن المسألة الأُخرى؛ فليست القضية ـ كما ذكرتم ـ من أنا نصرّ

على أنَّ العلم لم يشهد تكاملاً؛ وأنَّ كل ما هو موجود ذكره القدماء. وإنّما المسألة تتحرّك في ذات المدار الذي يتحرّك فيه النقاش حول الشعر الجديد والشعر القديم، وهي القضية التي تثار بكثافة في صحافة اليوم.

ليس ثَمَّ شكّ في أنَّ للشعر قابليّة التكامل كألوف الأُمور الأُخرى. وليس ثمّة قدر يحكم بتوقّف الشعر مع «سعدي» أو «جامي» كحدٍّ أكثر، بحيث لا ينبغي أن يأتي مَن يتفوّق في استعداده على سعدي وحافظ ومولوي وجامي ونظامي. بل ليس ثمّة دليل على ذلك.

وإذا كان الشاعر يحتاج لمصدر مُلهِم، فإنّ مصادر الإلهام للشاعر المعاصر أكثر منها للشاعر القديم، لا سيّما وإنّ الشعر ليس عواطف وأحاسيس وحسب، بل فيه الفكر أيضاً؛ الفكر الممزوج بالعاطفة.

ولكن مع ذلك كلّه لا يسعنا أن ننصب الزمان مقياساً وحيداً ونقول: ما دام كلّ شيء في حال التكامل، فلابدَّ أن تكون أشعار «نيما» مثلاً أجود الأشعار، وأنّها تتقدّم على شعر سعدي بسبعة قرون.

إذا أراد أحدهم أن يعتمد [في بناء الرؤية] على شعر ايرج ميرزا ـ ومن حسن الصدف أنّ أحداً لا يفعل ذلك ـ باعتباره ممّن نظم الشعر الحديث، فسيجد أنّه استطاع خلق مضامين جديدة لم تنتظم في شعر سعدي وحافظ، ولكنّه كان هازلاً يميل غالباً صوب العبث، يؤدّي ما كان يميل إليه ويرغب به بنظمٍ عالٍ جدّاً. كما له أيضاً شعر جيّد خارج تلك المضامين، كما هو الحال في شعره عن العامل. وقضية تكريم العامل هي تعبير عن مفهوم جديد لم يكن مطروحاً بالنسبة إلى حافظ وسعدي على خلاف ايرج ميرزا.

تأمّلوا مدى الإبداع في شعره حيال العامل، أو ما أبداه من اعتراض على الوجود. طبيعيّ؛ كلّهم اعترض؛ من الحكيم ناصر خسرو حتّى الآخرين (بصرف النظر عمّا إذا كان اعتراضهم من سنخ دلال العارف وتلطّفه مع الله، أو كان اعتراضاً جادّاً)، لكن اعتراض ايرج ميرزا جاء على أساس مفاهيم جديدة معاصرة؛ مفاهيم جديدة زوّده بها العصر.

يقول:

ليت الأفلاك تعطّلت

وليت باب الله الاوتوماتيكية أغلقت

ليت محرّك القاطرة

توقّف عن العمل

فهذه مضامين جديدة نفذت للشعر، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك.

فللتجديديين إذن مسار آخر، وكلام آخر ـ في الليلة قبل السابقة نقلوا شيئاً لو لم يذكروه لظننا أنّ لهم شيئاً يقولونه ـ وفي الواقع لا ينطوي كلامهم إلا على مجموعة من المفاهيم التي لا تعني بنظري شيئاً. وبإزاء كلامهم؛ إمّا أن نقول أننا لا نفهم أي شيء، أو أنّهم لا يملكون أي شيء، غير مضغ الكلام.

هل رأيتم الأطفال! عندما يعيش الطفل إحساس النقص إزاء الإنسان الكبير، تراه يمضغ الكلمات ـ استنقاصاً وسخرية ـ للتعبير عن ردّة فعله.

وهذا الخط من الشعراء أراد أن يكون له إنجاز حيال الشعراء الكبار فلم يفلح، فانقلب صوب مضغ الكلمات. هذه هي الحالة في حدود علمنا. طبيعيّ

ليس لدينا شاعر معاصر، مرموق في الشعر القديم، ومن أعرفهم ليسوا على شيء. طبعاً بعض هؤلاء جيّد، بيدَ أنّ الذي يدافع عن الشعراء المحدثين، لم نلمس منه جودة في الفن.

كان غرضي من هذا أنَّ البشر كما يتكامل فهو يشهد الانحراف أيضاً. والذي نؤمن به أنّ خطّاً منحرفاً برز إلى جوار التحوّل العلمي الجديد الذي ظهر في اوربا؛ فقد كان بمقدور العلم أن يشهد قفزة في مساره، أو يستفيد على الأقل من رصيده السابق للتحرّك في الطريق المستقيم. طبيعيّ أنّ العلم قد تقدّم إلى الأمام، بيدَ أنّه انتهج خطّاً منحنياً، ولم يتقدّم على خطٍّ مستقيم.

وفي الوقت الذي قدّم فيه (بيكون) وأمثاله خدمة للبشرية، فقد تورّطوا بخيانة عظمى؛ لأنه كان من بينهم من يتّسم بالغرور والأنانية وعدم الإخلاص، وقد ارتكب أولئك جرائم ضدّ البشرية في طريقهم لتضخيم شخصيّاتهم وعرضها أكبر من حجمها الحقيقي.

بيدَ أن العلم لا يبقى في الطريق المسدود دائماً، إذ سيبلغ مقصده في نهاية المطاف، حتّى لو تنكّب عن الطريق المستقيم وسار في الطريق المنحني.

أعتقد أنّ علينا أن لا نصغي للأجانب وحدهم، بحيث إذا أنكروا الروح ننكرها تبعاً لهم؛ وإذا عادوا وآمنوا بها يوماً آخر، نعود نحن للإيمان بها. نحنُ نسعى للاستفادة من الخطّ الذي سلكوه بانتهاج الخطّ المستقيم. وبذلك نحن لا نبغي الرجوع للوراء، وإنّما نريد استبدال الخط المنحني بخطّ مستقيم.

مانريد تأكيده أنّكم [المهندس بازركان] قمتم بتأييد الروح من خلال دراستكم هذه ـ خلافاً لتبعيتكم لأمثال بيكون وما أردتموه من إنكار الروح ـ

والمهم أنّكم فعلتم ذلك على مستوى رفيع، من خلال توظيف العناصر التي منحها لكم العلم المعاصر، ممّا لم يكن متوافراً في الماضي.

ومسألتي: كما لا ينبغي أن نصرّ على ذلك الطرف من القضية، ينبغي أن لا نصرّ على هذا الطرف أيضاً. ترى لماذا نصرّ مثل هذا الاصرار؟ ولماذا لا نُخضع القضية للدراسة والبحث؟

لقد ركّزنا في بحثنا هذا على الجنبة القرآنيّة أكثر، والعلّة التي دفعتنا لوضع مطالب كتاب «الذرّة اللامتناهية» في دائرة بحثنا ـ مع أنَّ المهندس بازركان تناول الموضوع في كتبه الأُخرى، إلّا أنَّ تلك البحوث تختلف كثيراً عن البحث المطروق في كتاب «الذرّة اللامتناهية» ـ ترجع إلى أن واحدة من المزايا الرفيعة جدّاً والبارزة كثيراً للكتاب استناده إلى آيات القرآن. فقد تدبَّر بآيات القرآن كثيراً واستفاد منها بشكل موسّع وعلى نحوٍ صحيح ومناسب.

وعلاوة على اعتماده الكبير على القرآن، فقد جاء متّسقاً مع المنطق الذي نُؤمن به، ولذلك اعتمدناه.

ثمّ إنّ أهميّة هذه المسائل حول الروح، أو حول العنصر الثالث ـ بحسب تعبير المهندس بازركان ـ تنبع بنظرنا من أنّها تتمّة للبحث الذي نريد أن نسوقه بشأن المعاد.

النظريات المختلفة حول المعاد

مبحث المعاد ـ كما أشرت مرّة ـ هو أصعب وأكثر إعضالاً من أي مبحث ديني آخر، ولذلك ذهبتْ طائفة لضرورة الإيمان به تعبّداً مطلقاً. وجدير به أن

يكون مبحثاً مشكلاً، لأنّه يرجع لشيء لا مثيل له ولا شبيه.

ولئن تناول القرآن [الموضوعَ عبرَ] أمثلة، فمن الثابت أنّ ما ذُكر هي أمثلة وعلائم ترتبط بعالم لا وجود له فعلاً، وإنّما سيجيء.

لقد ذكروا نظرات متعدّدة حول المعاد. وما لم نتوفّر على ذكرها، لا نستطيع أن نثبت استفاداتنا وملاحظاتنا.

وبشأن النظريات، ذهب بعضهم ـ كما ذكرت ـ إلى أنّ المعاد الذي يمكن قبوله عقلاً، هو المعاد الروحاني فقط، أمّا المعاد الجسماني فلا يمكن تفسيره على ضوء العقل والعلم. إنّهم لا يريدون القول بالاستحالة، بل ينفون وجود طريق لإثبات هذا الضرب من المعاد.

وفي هذا الاتجاه يأتي الكلام المعروف لابن سينا، حيث ذهب وفاقاً لمبانيه وعقائده حيال الروح، إلى أنّ ما يبقى من الإنسان بعد موته هو روحه فقط[1] (يعني عقله) أمّا القوى المتبقّية فهي جميعاً أُمور مادّية وجسمانيّة، ينطبق ذلك على الخيال والحسّ والذاكرة.

وروح الإنسان تنطوي على السعادة والشقاء معاً. فكلّما كسبت قدراً أكبر وأرفع من الحقائق، وكلّما كسبت ملكات أكبر، حازت قدراً أكبر من السعادة. وفي المقابل كلّما غطست في الجهل ولا سيّما الجهل المركّب، انطوت على قدر أكبر من الشقاء والألم الروحيّ.

بيدَ أنَّ هذا الفريق يرى أنَّ الأنبياء جاءوا بمطالب أُخرى بشأن المعاد غير

---

(١) أي العقل وحده وليس سائر القوى الروحيّة؛ فالقوّة العاقلة عندهم قوّة مجرّدة ومستقلّة.

ما ذُكِر. والذي عليه رأي هذا الفريق إزاء ما جاء به الأنبياء، هو التعبّد بقول الشارع فقط.

ثَمَّ نظريّة أُخرى تعود لمحدّثينا. فهم يعتقدون ـ كما يظهر من قولهم ـ بالمعاد الجسماني. طبيعيّ نحن أيضاً نؤمن بالمعاد الجسماني، بيدَ أن لأولئك تعبيرهم الخاصّ. فهم يعتقدون أنّه ليس هناك فرق بين الدنيا والآخرة، غير الوجود للمرّة الثانية. ومعنى كلامهم أنّ كلّ ما تراه اليوم من شمس وقمر وأرض يتكرّر على ما هو عليه مرّة أُخرى بنفس الأنظمة والخصوصيات. والفرق الوحيد بين الاثنين أنَّ هذه هي المرتبة الأُولى لوجود العالم، وتلك التي تكون في الآخرة هي المرتبة الثانية؛ والكلام ذاته ينطبق على الإنسان.

ولأنّ أكثرية هذا الفريق يؤمن بالروح، فقد ذهبوا إلى أنّ روح الإنسان تنفصل عن البدن بالموت، ومادمنا نعتقد أنَّ الأموات يُبعثون من القبور، فلابدّ وأن يكون معنى ذلك هو عودة الأرواح لهذه الأبدان.

وبهذا يكون المعاد الجسماني من وجهة نظرهم معاداً مادّياً كاملاً للعالم بجميع أنظمته وخصوصيّاته.

وعندما نسأل: لماذا تنطوي الحياة في هذه الدنيا على الكهولة والهرم والموت، ولماذا لا يكون لهذا أثر في تلك الحياة؟ ولماذا يوجد هنا تكليف ولا تكليف هناك؟ لماذا يكون هناك خلود ولا خلود هنا؟ فإذا كان هذا العالم هو عين ذاك، وذاك العالم هو عين هذا، فلماذا هذه الفوارق بينهما؟ ولماذا لا يكلّف الله الناس في ذلك العالم ليطيعوه مرّةً أُخرى ويحوزوا على أهليّة السعادة؟

يجيب أولئك بكلمة واحدة فحواها: هكذا أراد الله؛ لأنّهم يؤمنون

بالمشيئة الجزافيّة التي لا مبنى لها. هكذا جرت إشاءة الله أن تكون هذه الدنيا دار تكليف وفناء وحركة وتغيير وعمل، وأن تكون تلك دار جزاء لا وجود فيها للتكليف والتغيير والحركة والهرم والموت والفناء.

وما سوى ذلك فلا فرق بين هذه الدار وتلك في الجنس، وإنّما أراد الله ذلك، ولا اعتراض على مشيئة الله.

إلى جوار النظريتين الأُولى والثانية ثمّة نظريّة ثالثة تذهب إلى أنَّ المشيئة الجزافيّة لا تتسق مع التوحيد. فإذا كان هذا العالم عالم تكليف، فلأن وضعه بنحو يمكن للإنسان أن يكون فيه مكلّفاً، بل يتحتّم عليه ذلك، ليكامل نفسه من خلال العمل. وإذا كانت تلك الدار دار جزاء، فلأنّه لا يمكن التكليف فيها، ولو أمكن لكلّف الله ـ الإنسان ـ هناك أيضاً.

وإذا كان الهرم والاضمحلال والتلاشي من صفات هذا العالم ولا وجود لها في تلك النشأة، فلأنّ النظام نظامان، والسنخية اثنان، والنشأة نشأتان، لا أنّ ذلك حصل جزافاً كما قيل.

فسنخ وجود هذا العالم شيء وسنخ وجود ذاك شيء آخر.

وكما ينصّ القرآن على عدم وجود التغيّر والهرم والاضمحلال والموت واللاإحساس في تلك النشأة، فكذلك لا وجود فيه لما نسمّيه باللاحياة وحالة الجماد. يشهد على ذلك ما نستفيده من القرآن من أنَّ كلّ شيء في ذلك العالَم حيّ وناطق «وإنّ الدار الآخرة لهي الحيوان»[1]، فحتى الصخر الموجود في تلك

---

(١) العنكبوت: ٦٤.

الدار حيّ، والماء حيّ، والبدن هناك حيّ.

لدينا في هذه الدنيا بدن ميّت وروح حيّة، أمّا في تلك النشأة فأبداننا حيّة أيضاً، ولذلك تشهد علينا أيدينا.

يبيّن القرآن هذه الحالة بقوله: «اليوم نختم على أفواههم وتكلّمنا أيديهم وتشهدُ أرجلهم بما كانوا يكسبون»[1].

هذه الأرجل موجودة بنفسها، بيدَ أنّها تنطق وتشهد: «وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون».

وهذا الأمر لا يمكن حمله على التأويل والشهادة بلسان الحال، لأنّ القرآن يتحدّث صراحة، ويذكر أنّ المذنبين يعترضون على جلودهم، فتردّ عليهم، فلا معنى إذن للسان الحال. «وقالوا لجلودهم لِمَ شهدتم علينا»؟ الجواب: «قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كلّ شيء»[2].

وفي الحديث أنّ الجلود هنا كناية عن العورة، فلأنّ القرآن يترفّع تأدّباً عن ذكر الأعضاء السفلى، تراه يعبّر عنها بالجلود[3].

---

(١) يس: ٦٥.

(٢) فصلت: ٢١.

(٣) والسؤال هنا: لماذا لايعبّر بكلمة «فروجهم» وهي موجودة في القرآن؟ الجواب: لايعني المعنى الأصليّ لكلمة «فروج» العورة بل هو معنى كنائي أيضاً. فأصل كلمة «فرج» فيما ينقل عن اللغويين هي الذيل ووسط الجسم (الحضن) ولكن تصوّرنا لكثرة استعمالها أنّها اسم خاصّ للعورة وهي ليست كذلك.

شخصيّاً لم أتابع معنى «فروج» في اللغة وإنّما نقل ذلك السيّد نجفي مرعشي في قم ـ وهو الآن من المراجع ـ عندما كنت أدرس عنده شرح اللمعة، والعهدة عليه.

وبذلك ينتهي أولئك إلى أنَّ القيامة ليست تكراراً صرفاً لهذا النظام، فإذا كانت الآخرة تكراراً لهذا النظام فمن المحال أن يفقد خاصّيته؛ فلو كان ذلك النظام [الأُخرويّ] هو عين هذا النظام، لَوُجِد فيه الهرم والموت والتكليف، بل الجمادات أيضاً وجميع ما سواها.

يقول القرآن: «يوم تبدّل الأرض غير الأرض»[1] يبدو أنَّ الأرض موجودة، ولكن مع مجموعة من التغيّرات التي تطرأ عليها.

وبشأن هذه الأرض، يسجّل القرآن: «وأشرقت الأرض بنور ربّها»[2].

وما يريد أن يقوله إنَّ هذه الأرض (وهي في ذاتها الآن موجود ظلماني تبقى مظلمة لو لم يصلها نور الشمس) ستصير نيّرة مشرقة بنور ربّها.

وعندما يُثبِت الفريق الثالث، أنَّ نظام ذلك العالم نظام آخر. يذهبون بشأن الآخرة، إلى أنَّ نظامه هو قطعاً غير نظام الدنيا، وبالتالي فهو عالم آخر من سنخ عالم الروح (ولكن ليست الروح بالمعنى العقليّ الذي يذهب إليه ابن سينا، بل الروح بتمام ما لها من قوى).

ينتقل أصحاب هذه النظرية [الثالثة] بعدئذ لمسألة يؤيّدها العلم الحديث أيضاً. فهم يذهبون إلى أنَّ هذا العالم الذي تراه أمامك الآن وتطلق عليه ـ بما ينطوي عليه من خصوصيات ـ العالم الجسماني ليس إلا وهماً، فأنت تظنّ أنَّ لجميع هذه الخصوصيات التي تدركها عنه وجوداً خارج نفسك، وليس كذلك، فأنت الذي تخلق أكثر هذه الخصوصيات في باطنك. وهذا يشبه ما يذهب إليه

---

(١) إبراهيم: ٤٨.

(٢) الزمر: ٦٩.

العلم الحديث من أننا نرى العالَم ملوّناً بألوان عدَّة، بيدَ أن السؤال: هل لهذا العالم لون في ذاته؟

عندما يصير العلم دقيقاً جدّاً لا يرى وجوداً للون في متن العالم، وإنّما ندرك الألوان من خلال تعاطينا مع العالم. نحنُ لا ندري كيف، ولكنّا نعلم أننا نخلق الألوان في داخلنا.

لقد ذكر المهندس بازركان في كتابه مراراً أننا نعتبر أبرز شواخص هذا العالَم أبعاده الجسميّة، في حين يذهب العلم الحديث إلى أنَّ الشيء الذي يشكّل أصل العالم والكون، ربّما ليس له بُعد في ذاته، وربّما كان البُعد من ابتداعات روحنا وإفرازات ذهننا.

بل الأكثر من ذلك أننا لا نستطيع أن نفترض حدوداً تفصل ـ في العالم الذي ندركه ـ بين حجم ما هو روحيّ وما هو جسميّ. ثمّ إنَّ اللّذات التي ندركها، صحيح أن لها عاملاً محرّكاً من الخارج، بيدَ أنَّ اللّذة بنفسها نحنُ الذين نخلقها بداخلنا.

لا وجود للّذة في المادّة، وإنّما يوجد محرّكها فيها. وحتّى اللذائذ الجسميّة ـ وليس اللذائذ الروحيّة ـ هي من خلق روحنا، ولكن غاية ما هناك أنّه ينبغي أن يكون لها محرّك خارجي، وعندما يتوافر المحرّك الخارجي، نكون عندئذٍ على استعداد لخلق هذه اللذة بداخلنا.

و «يوم تبدّل الأرض غير الأرض» نجد أنّ جميع تلك الأُمور التي نوجدها اليوم بروحنا وبمعونة عامل مادّى خارجي، نوجدها في ذلك الوقت من خلال حكم الروح وهيمنتها، أو نوجدها بسلطة العنصر الثالث بحسب تعبير

المهندس بازركان.

ولكن غاية ما في الأمر أن أصحاب هذه النظرية يعتقدون أن العنصرين الأوّل والثاني هما في داخل الروح ذاتها[١].

وفي إبانة ذلك يـذكرون أنّـنا نـظنّ ظـنّاً بأنّ الروح ليست جسـماً. وإلّا فللروح جسم أيضاً، ولنا الآن جسمان؛ الأوّل: الجسم المادّي، والآخر: الجسم الروحيّ. ولجسمنا الروحيّ أبعاد ومفاهيم رياضية نتصوّرها في ذهننا ونخلقها له، ونقوم بالتقسيم في عالم الذهن.

والشيء الواقعيّ أننا فعلاً نخلق البُعد الرياضي في ذهننا ونعوّل عليه في الحساب، لا أنّه ليس هناك بعد في ذهننا، وأنّ الأمر يقتصر على تصوّر البـعد وحسب؛ إنّ تصوّر البُعد هو غير البُعد بنفسه.

عندما نفكّر حول الرياضيات ونتصوّر الأبعاد، فليس معنى ذلك أننا نرى أبعاد الخارج، بل هذه الأبعاد هي الأبعاد التي لذهننا القابليّة على إبداعها، وهي ذات الأبعاد التي يقوم بخلقها وإيجادها بداخله.

المعاد في رؤية الملّا صدرا

ذهب أمثال الملّا صدرا إلى أنّ المعاد جسماني، بيدَ أنّهم جرّوه بكـامله داخل الروح ذاتها وعالم الأرواح. ومعنى ما ذهـبوا إليـه أن لهـذه الخـصائص الجسميّة وجوداً في عالم الأرواح. وقد اختلفوا في هذه النظرية مع القدماء أمثال

---

(١) بديهي لايعرف أصحاب هذه النظرية العنصر الثاني (الطاقة) وإنّما يعرفون الجسم.

ابن سينا الذي افترض وجود فجوة بين الروح والجسم، معتبراً العقل روحياً [مجرّداً] لوحده. فلم يؤمنوا بمثل هذه الفجوة.

ومع أن هذا كلام جيّد جدّاً تؤيّده دلائل العلم، إلّا أنّه لا يحل المشكلة؛ لأنّه كمجموع لا يتطابق مع منطوق القرآن في المعاد، لأنّه (أي المعاد) لا يختصّ بالإنسان وحده، بل يشمل الكون برمّته.

يتناول القرآن عالم المادّة برمّته وليس الإنسان وحده. يقول: «إذا الشمس كوّرت . وإذا النجوم انكدرت . وإذا الجبال سيّرت»[1].

فهذه الآية تتحدّث عن القيامة، كما يسجّل القرآن بآية أُخرى: «يوم تبدّل الأرض غيرالأرض» وهذا التبدّل لا يختصّ بأرضية روحنا، بل هو يتحدّث عن الأرض، وهكذا حال الآيات الأُخرى.

وفي هذا المضمار ثمّة أُمور كان العلم القديم قاصراً عنها، ولا يسمح بالتحرّك من هنا خطوة إلى الأمام. ومعنى ذلك أنَّ السبب لا يعود لقصور شخصي في تأصيل أمثال الملّا صدرا، بل إلى صيغة العلم القديم التي لم تكن تسمح بالتجاوز أكثر. أمّا العلم الحديث فقد أزاح العقبات من أمامنا. وهذا النهج الذي سلكه المهندس بازركان بالاعتماد على العلم الحديث يُعبِّر عن طريقة نافعة جدّاً.

من القدماء أمامنا ـ فقط ـ المرحوم علي مدرس، فمع أنّه كان يعيش في العصر القديم (على عهد ناصر الدين شاه) ولم يبد في الظاهر مهتمّاً بالعلم

(١) التكوير: ١ ـ ٣.

الجديد، إلّا أنّه ترك كلاماً في هذا المجال يُشمّ منه هذا المطلب.

ولكن لماذا لم يسمح العلم القديم بالتقدّم؟ عرضت للسبب في ذلك اليوم وسأُعيده ثانية.

لقد ذكرت أنَّ العلم القديم لم يستطع أن يهضم مفاهيم من قبيل أنَّ الشمس والقمر سيضمحلان يوماً ما ويتلاشيان، وأنَّ أرضنا تهوي، لأنّه كان قائماً على أساس الفلكيات القديمة، وأنّ الأفلاك حقائق أزليّة وأبديّة، والأرض أيضاً موجود يتحتّم أن يبقى في المركز إلى الأبد.

ومعنى ذلك أن خراب الكون بشكل كلّي تام لا يمثّل من وجهة ـ نظرهم ـ العلميّة مفهوماً مقبولاً، وإذا ذكروا ذلك فهو يصدر عنهم تعبّداً، وإلّا فليس بمقدورهم تفسيره علمياً.

يقول القرآن: «والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويّات بيمينه»[1].

وإذا استطعنا أن نتجاوز هذه المرحلة ونتقدّم إلى الأمام فسنكون قد قطعنا خطوة كبيرة جدّاً.

وهذه المرحلة ـ التي قطع فيها المهندس بازركان خطوات مؤثّرة ومفيدة جدّاً ـ تعني أنَّ الكون برمّته يذهب تلقاء القيامة، بحيث تظهر تلك الخواص التي ذكرتها آنفاً، حيث تتغيّر الأنظمة ويروح العالم لجهة لا يعرف البشر عندها معنىً للتداعي والاضمحلال والهرم والكهولة، وليس فيها موت ولا تكليف ولا مهلة

---

(١) الزمر: ٦٧.

ولا أجل ولا وسوسة، بل تغلب الحياة الموت أو ـ حسب تعبيرنا ـ تتغلّب الروح على الجسم، وتتجلّى هيمنة الروح وسلطتها على الجسد، وليس العكس.

أمّا التفسير الذي يذكر أن المعاد جسماني وحسب، فلا يستطيع لوحده أن يفسّر المعاد القرآنيّ.

وسأعرض الآن للمهندس بازركان موضوعاً تكون له فرصة للتفكير فيه، عسى أن يظفر بجوابه؛ والموضوع هو: لو استطعنا أن نحلّ هذه المشكلة، وحتّى أن نثبت بأنّ عالمنا يتّجه صوب القيامة، بحيث سيصير في يوم من الأيّـام إلى ذات الحالة التي يصف بها القرآن القـيامة، فـما هـو المآل الذي سـتصير إليـه شخصيّتنا؟ وفي ذلك عودة إلى بدء؛ إلى ما ذكرناه في الأيّام الأُولى وتسـاءلنا فيه: إذا متنا، فهل سـنبقى كأفـراد وأشـخاص أم لا؟ وإذا بـقينا بـعنوان الفـرد والشخص ـ وقد ذكرتُ أننا بحسب مفاد القرآن سنبقى بهذا العنوان جزماً ـ فما هي الحالة التي ستطرأ على هذا الشخص البـاقي، والعـالم يسـير بـرمّته تـلقاء القيامة؟ هل سيأتي العالم إلينا أم نحن الذين نرجع إليه؟

وإذا اخترنا ـ في الجواب على السؤال ـ عدم بقاء الفرد والشخص فإلامَ سيصير الجزاء والثواب وبقاء الشخصيّة الذي ينصّ القرآن عليه؟

الأسئلة والمداخلات

سؤال: من الصعب التدخّل فـي نـقاش يـدور بـين عـالِميْن. فـالشيخ مطهري متميّز فيما بيننا بالدراسات القديمة، والمهندس بازركان أستاذ الجميع وهو الأكثر تضلّعاً من الجميع في توفيق الدين مع العلوم الحديثة.

لقد ذكر المهندس بازركان أنّ الطاقة الفعّالة في البشر أو في أي موجود حي، هي أعلى ما تكون عليه في بدء وجوده، ثمّ تبدأ (هذه الطاقة الفعّالة) بالتبدّل تدريجياً، فتقلّ الطاقة المفيدة وتزداد غير المفيدة التي خاصّيتها الهرم والكهولة. وقد أدلى المهندس بازركان بهذه الملاحظة كتتمة لبحث الشيخ مطهري الذي ابتغى فيه إثبات الروح من خلال التكامل الفرديّ؛ في حين رأى المهندس بازركان أن التكامل الفرديّ لا يتوافق مع إثبات الروح.

وبدوره أشار الشيخ مطهري إلى أنّ الاستدلال القرآنيّ يقوم على أساس التكامل الفرديّ. ولاشكّ في ذلك، ولكن لا ينبغي أن نحمل التكامل على ذلك المعنى. فالدرجات التي يذكرها القرآن في الخلق في مثل قوله تعالى: «ثمّ جعلناه نطفةً في قرار مكين...؛ ثمّ أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» تتّجه نحو نتيجة هذه التغييرات. فالقرآن يريد أن يبيّن هذا التبديل الموجّه، وما يقصده هو أنّ هذه التغييرات إذا لم تكن تغييرات موجّهة [من قوّة أخرى] لأمكن أن تكون مضرّة، وتذهب هذه الطاقة هدراً، في حين تجدون أنّ هذه التغييرات تأتي مفيدة.

إذن ثمّة مدبّر يوجّه هذه التغييرات، لكي تأتي نتيجتها الغائية على النحو المطلوب. وهذا النحو ـ من البيان والتعليل ـ لا يتنافى لا مع نظريّة التغيير النوعيّ القرآنيّة بلحاظ الفرد، ولا معَ نظريّة تحوّل الطاقة.

الأستاذ مطهري: لديّ سؤال واحد فقط للمهندس بازركان، هو: تفضلّتم أن للموجود الحيّ أكبر قدر من الطاقة الفاعلة عند بدء وجوده، ثمّ تبدأ هذه

الطاقة الفعّالة بالانخفاض مع مرور الزمن. وقد قبلنا ذلك تعبّداً، ولكن الذي بدا لي أن بعض الأجانب ذكروا في كتاباتهم التي ترجمت واطّلعنا عليها ـ ولا أذكر فيما إذا كنت قرأتُ ذلك في كتاب «سرّ خلق الإنسان» أم في مكانٍ آخر ـ أنّ من جملة خواصّ الحياة أنّها تكتسب طاقة جديدة، ومعنى ذلك أن الأمر لا ينحصر بالرصيد الأوّل، وإنّما تولّد رصيداً جديداً.

وعندئذٍ سيبقى أمامنا سؤال آخر: لو أخذنا الخليّة الواحدة التي توجد في الإنسان (ولنأخذ فرضاً هذه الخليّة التي تخلق ملايين الخلايا، وبالذات من نوع النطف التي بمقدور كلّ واحدة منها أن تكون مصدراً لإنسان آخر إذا استقرّت في رحم مناسب)، فستكون كلّ واحدة من هذه الخلايا مخزناً للطاقة.

والسؤال: إذا كانت الخليّة الأُولى تضمّ ابتداءً أكبر قدر من الطاقة، فمن أين وُجدت هذه الخلايا؟ وإذا لم تكن تلك الخليّة [المولّدة للخلايا الأُخر] قد كسبت الطاقة من الخارج، فمن أين جاءتها قدرتها في إيجاد مخازن الطاقة الجديدة هذه؟

نقول ذلك لأنَّ كلّ خليّة تذكر هي مصدر لوجود إنسان هو بدوره مخزن جديد. وهل يمكن لهذا الموجود الذي يعدّ بذاته مخزناً للطاقة، بحيث يستطيع بعدئذ أن يولّد من أمثاله الملايين بل والمليارات (من الثابت أن العدد يبلغ المليارات طوال عمر الإنسان) ان يوجد كل هذا الكمّ من دون أن يكسب طاقة جديدة؟

إذن ينبغي أن نسجّل أنّ لطاقة الحياة أو على الأقلّ في ذلك القسم الذي يولّد الخليّة الحياتية، هذه الخاصيّة المتمثّلة بالقدرة على كسب الطاقة الجديدة،

وإلّا فكيف يمكن تفسيره؟ طبعاً أنتم المتخصّصون [والسؤال موجّه إليكم].

أمّا بشأن ما ذكره المهندس...[صاحب المداخلة] فقد استفدت منه، وإذا لم يكن كلامه أرفع من مستوى كلامي فهو ليس بأقلّ منه. بيدَ أنّه عرض أمراً أعادني لتذكّر قصّة رجل عالم وفاضل جدّاً هو (قطب الدين الرازي) صاحب كتاب ما زال يُنتفع منه اسمه «المحاكمات».

فقد نهض الرازي بمبادرة تشبه بما قام به المهندس [صاحب المداخلة ومحاولة التوفيق بين رأيي مطهري وبازركان] وكان أهلاً لذلك، بيدَ أن شهرة الاثنين قضت عليه.

وملخّص القصّة أن فخر الدين الرازي دوّن شرحاً لإشارات ابن سينا ضمّنه الكثير من الاعتراضات، ثمّ جاء الخواجة نصير الدين الطوسي فدوّن شرحاً آخر للإشارات ردَّ فيه على اعتراضات الفخر الرازي. وقد كان لكليهما قدر استثنائي من الشهرة.

بعد مئة سنة ـ وربّما أقل ـ نهض قطب الدين الرازي ـ وكان رجلاً عالماً حقّاً ـ لتدوين كتاب باسم «المحاكمات» يفصل فيه بين الفخر الرازي والخواجة نصير الدين. لقد تجشّم عناءً في هذا السبيل ودوّن كتاباً جيّداً، إن لم يكن أرفع من كلام الفخر الرازي فهو ليس بأقلّ منه.

بعد أن دوّن الكتاب ـ الذي ينتفع به الآن ـ بذل جهداً كبيراً لتقديمه إلى سلطان عصره، الذي سأله: ماذا كتبت؟ أجاب: المحاكمات. سأله: المحاكمة بين مَن؟ ردَّ المؤلّف: الفخر الرازي والخواجة نصير الدين الطوسي.

ربّما ظهر قطب الدين الرازي أمام السلطان وقتئذ بزي الطلبة، لذلك ردَّ

عليه السلطان: ومَن أنت حتّى تريد أن تفصل بين عظيمين؟ ثمّ نـادى بـالعصا وكان الجزاء الذي حصل عليه هذا المسكين، هو الضرب المبرح!

المهندس بازركان: لقـد أدلى المـهندس.... بـتوضيح جـاء بـمحلّه تـماماً، وسأُدلي بـبعض المـلاحظات فـي جـهة اسـتكمال التـوضيح المذكور، رفعاً لهذا الغموض والدهشة اللذين يكتنفان الموضوع، ثـمّ أعود لإضافة نقطة أُخرى.

ذكر أن مسار الإنسان يشهد منذ ولادته حتّى سن الأربعين أو الخمسين مثلاً اطراداً في النمو وتقدّماً من جميع الجهات، بحيث تتكامل بشكـل ملحوظ أجهزته البدنية وقواه وسائر مـواهـبه واسـتعداداتـه الأُخـرى وتنمو بشكل محسوس، في حين لم أعتبر شخصياً هذه الحالة تكـاملاً بل نظرتُ إليها على العكس تـماماً (عـلى أنّـها تـداعٍ وتـحرّك صـوب الكهولة والهرم) واعتبرت أن التكامل النوعيّ ذاك [وليس الفرديّ هذا] هو الذي يؤكّد وجوب تدخل يد خارجيّة أو يملي ضرورة عنصر ثالث.

هذا الضرب من الفهم والبيان أثار الدهشة وصار باعثاً للاعتراض. طبعاً لا يُنكر أبداً بأنّ الإنسان ذا الثلاثين أو الأربعين عاماً هو أقوى بما لا يقاس من حيث شدّته والوزن الذي يستطيع حـمله مـن الطـفل ذي السـنة والسنتين.

ومادامت الطاقة المؤثّرة تتغيّر عكسيّاً، أي كلّما ارتـفع مـعدل الكـهولة والهرم (آنتروبي) نقصت الطاقة المؤثرة، لذلك يبدو للناظر أنّ الطـاقة المؤثّرة في الإنسان ذي الثلاثين عاماً أكـثر كـثيراً مـنها فـي الطـفل ذي الأشهر الستّة.

أمّا إذا قارنّا معدل الطاقة المؤثرة (أي كل القوّة التي يتحلّى بها إنسان أربعيني مثلاً مقسّمة على وزنه) بالقوّة التي يملكها طفل ذو تسع سنين على وزنه، اتّضحت الفكرة إلى حدٍّ ما.

ولكن مع ذلك فإنّ النكتة أساساً في موضع آخر. فما ذُكر من أنّ الخليّة الواحدة تتبدّل إلى اثنتين، وهما إلى أربع، ثمّ تصير هذه الخليّة الواحدة في غضون تسعة أشهر في بطن الأمّ كائناً ذا عين وأذن ويد وقلب ورئتين وجوارح وهكذا؛ وأنّ هذا المسار يشهد بخلاف ما ذكرته.

أقول إنّ هذا بنفسه هو دليل على ما اخترته. لاحظوا كم يحقّق الإنسان من النمو في غضون هذه الأشهر التسعة الأُولى ؟ ثمّ كم يحقّق من النمو بعد الأشهر التسعة حتّى الأربعين عاماً وتسعة أشهر ؟ الحالتان لا تخضعان للمقارنة أصلاً. فالنمو في الأشهر التسعة الأُولى والتقدّم الذي يحرزه يبدو لا نهائياً تقريباً. ومعنى ذلك أنه لو أردنا أن نقسم الأجهزة والقوة والطاقة التي وجدت بعد تسعة أشهر بتلك التي كانت في اليوم الأوّل من انعقاد النطفة لجاءت النسبة لا نهائية، بيدَ أنّا كلّما تقدّمنا للأمام تدنّت هذه النسبة.

افترضوا أنّ نسبة نمو الطفل حديث الولادة بعد تسعة أشهر ربّما تصل مثلاً إلى مئة مرّة قياساً للطفل المولود توّاً، ولكن إذا بلغ الشهر الثامن عشر من عمره وقسّمنا نموّه إلى حالته في سنته الأُولى، ربّما بلغت النسبة عشر مرّات.

وهكذا كلّما نتقدّم للأمام تقلّ النسبة، حتّى إذا ما بلغنا الأربعين، لن تكون النسبة تصاعديّة موجبة، بل ستكون ثابتة تقريباً لمدّة، ثمّ تبدأ تنازليّة سالبة. وهذه هي الطاقة المؤثّرة؛ الطاقة التي يمكن الاستفادة

منها، وبمقدورها أن تعمل شيئاً ما.

فالإنسان منذ أن يكون خليّة واحدة حتّى يبلغ الموت تكون طبيعة تركيبته وبنيته التكوينية تلك بصيغة تستطيع إيجاد طاقة مؤثّرة أكثر إلى أن يكبر. طبيعيّ هنا أيضاً يوجد نمو وتكامل وإعجاز.

واعجاز هذه الحالة يكمن في تركيبة تلك النواة التي أودعها الله أو الخالق (بحسب قولنا) هذه الإمكانات وجعلها في مثل هذه البنية بحيث تستطيع أن تتحوّل فيما بعد لكائن صاحب عقل وذكاء واستعداد وإبداع. فهذا من بديع صنعه، تماماً كالرصاصة التي يرمي بها الصائد ليضرب بها طائراً (مثل الدراج) في السماء. فإصابة الطائر ترتبط بالزاوية التي يختارها للتصويب، وللطاقة المكنونة في الرصاصة بحيث تستطيع أن تصطاد الطائر.

إن الكمال والنمو والتقدّم الاستثنائي ـ كلّه ـ الذي نلحظه في الموجود الحيّ ولا سيّما الإنسان، معلول لذلك التركيب الأوّلي. وإذا ما نظرنا للحالة من خلال التقدّم والآثار التي تعطيها، فمن الطبيعيّ أن ينطبق عليها الكمال والنمو والتقدّم.

أمّا إذا نظرنا إليها انطلاقاً من ذلك المنطق الذي يمثّل الأساس المُلزم لقبول فرضية العنصر الثالث (وأعني به أصل الكهولة والهرم) فالأمر ليس كذلك. فأصل الكهولة والهرم (آنتروبي) هو دائماً في حالة تقدّم، وكما ذكرتُ فإنّ الإنسان يستطيع في الحالة الجنينية أن يحرز قدراً كبيراً من التقدّم والنمو خلال يوم، ولكنّه حين يكبر وتتقدّم به العمر تنقص طاقته المؤثّرة؛ وتتنزل الطاقة التي تنطوي على الإبداع والبناء، ويتّجه صوب الموت.

وكما أشرت، فإنّ كلام الإمام أمير المؤمنين من أن الإنسان يتّجه صوب الموت منذ اليوم الأوّل لولادته، هو أمر صحيح تماماً.

ثمّ كتاب ترجمه السيّد [أحمد] آرام بعنوان «العلم، النظرية، الإنسان» هو مجموعة من المحاضرات لشرودينجر، وهو فيزيائي نمساوي الأصل هاجر إلى أميركا على عهد هتلر، وحاز جائزة نوبل، وكان من أعلام الفيزياء الجديدة.

تنطوي محاضراته على التفصيل والغموض؛ أي العلميّة، في آن.

وفي كتابه آخر ما يرتبط بتطوّر الفيزياء، ربّما إلى ما قبل عشر سنوات خلت. يشير في الكتاب إلى أنّه من الصحيح أننا نلحظ في الأرض نماذج في الجهة المضادّة لأصل الكهولة والهرم والتداعي والاضمحلال (آنتروبي) ـ وهي ذات مسألة كتاب الذرة اللامتناهية ـ بيدَ أنّ من سعادة الأرض أنّها حظيت بأمٍّ كريمة (الشمس) فوق رأسها، تبذل لها، فهي تبث الطاقة مجّاناً دائماً وفي كلّ مكان.

ولو أخذنا مجموعة الشمس والأرض وسائر الثوابت والسيارات التي تنعم بالشمس، فسنجد أنّ أصل الهرم والتداعي يتقدم، أمّا إذا حصرنا نظرنا بنقطة خاصّة كأن يكون نباتاً في غابة فسنجد أن أصل التداعي والهرم هو في حال تنزل.

وهذا كلام صحيح، فحينما ننظر إلى الكون بمجموعه، نجد أن هرمه وتداعيه بازدياد وطاقته المؤثّرة في حالة تنزل. وفي ضوء ذلك يبدو ظاهراً زوال واحدة من النقاط التي اتكأ عليها كتاب «الذرة اللامتناهية» للقول بحتميّة وجوب العنصر الثالث. ومعنى ذلك أنّه لو ظهر موجود حي على الأرض أو ظهر التكامل في أنواع الموجودات الحيّة، فإنّ ذلك

يخالف تماماً أصل الكهولة والهرم والتداعي؛ أي إن هناك نظاماً ومنظومات تتحرّك في الاتجاه المعاكس لذلك الأصل، ولكن الشمس هي التي تمدّ هذه المنظومة وتبذل لها الطاقة.

ولهذه الحالة جواب هو في غاية من السهولة. فمع أنّ الطاقة تأتي من الشمس، ولكن مع ذلك فإنّ ظهور الموجود الحيّ والأشياء الأُخرى التي نراها في الطبيعة، لا يمكن أن توجد بنفسها تلقائياً. لنأخذ الثلاجة كمثال فنتساءل ماذا تفعل الثلاجة، لا فرق بين الثلاجة المنزليّة وثلاجات المعامل الكبيرة؟

تحتوي الثلاجة على محفظة لنفرض أنّك وضعت فيها إناءً يحوي ماءً درجة حراته عشرين. يبرد الماء تدريجيّاً حتّى يصل لدرجة الصفر، وعندما يصل الصفر يتبدّل تدريجيّاً إلى ثلج. يمكن أن يصل الثلج إلى درجة حرارة خمسة تحت الصفر، ومعنى ذلك أن الحرارة تؤخذ من قطعة الثلج هذه باستمرار ليصير أكثر برودة.

والسؤال: أين تذهب هذه الحرارة؟ ثَمَّ إلى خلف الثلاثة شبكة من الأسلاك تسخن وهي المكثّفات.

ومعنى ذلك أن الحرارة تؤخذ من القالب أو من الإناء الذي فيه الثلج، وتذهب لهواء الغرفة. أو أن تستخرج الحرارة من تلك الأوعية الكبيرة التي توضع فيها قوالب الثلج في معامل [صناعة الثلج] لتأتي في المكثف. والمكثّف هذا، أو الشيء المركّب على السطح يبرّد بالماء (أي يصير الماء الذي يبرّد به ساخناً) أو مثل أجهزة تكييف الهواء الغازية، فالمكثّف الهوائي يقود [بعد أن يبرد المكان من الداخل] لسخونة الجوّ [عبر الهواء الحار الذي يدفعه].

وخلاصة الأمر أن عمل الثلاجة أو جهاز تكييف الهواء، يتمثّل بسلب الحرارة من الجسم البارد أو ـ حسب الاصطلاح ـ يقوم بأخذ الكارنو من مصدر بارد ويدفعها لمصدر حار. وهذا عمل خلاف العادي.

يقول شرودينجر إننا إذا نجحنا هنا في صناعة الثلج، فذلك يعود إلى أن هناك طاقة تأتي من الخارج. وهذه الطاقة هي نفسها طاقة المولّد الكهربائي للثلاجة، وهي النفط الذي يحترق في الثلاجات النفطية، أي إن الطاقة الحرارية أو الميكانيكية تأتي وتقوم بالعمل (صناعة الثلج).

ولكن المسألة لا تقف عند هذه الحدود، فالثلاجة إذا كانت تمارس هذا الفعل خلافاً لأصل التداعي والهرم (آنتروبي) فهي لاتصنع ذلك تلقائياً من عند ذاتها. فلو جئنا في هذه الغرفة فرضاً بتوربين (٧٥٠ ألف كيلو واط) ثمّ شرع بالعمل مع جميع قوى الطاقة الموجودة في الأرض، وجميع «سانترالات» (مراكز) الكهرباء، فإنّ هذه جميعاً تعجز عن إيجاد اصبع واحد من الثلج.

فمحض أن تُلقى الطاقة في مكانٍ معيّن، لا يمثّل عملاً مضاداً لأصل الكهولة والهرم والاضمحلال (آنتروبي) بل على العكس، إذ الطاقة تهدر بشكل منتظم ويزداد مستوى التداعي والاضمحلال والتلف (آنتروبي)؛ وفي هذا المثال تأتي الطاقة الكهربائية على شكل حرارة وصوت وضوء وتنبث بصور مختلفة بصيغة منتظمة، ثمّ تُهدر وتتلف.

إذن ما الذي حصل في مثال الثلاجة؟ في الواقع أن العقل المخترع للجهاز والصانع الذي أبدعه، رتّبه بصيغة ـ طبيعيّ مع استهلاك مقدار من الطاقة الخارجية ـ بحيث ينجز فعلاً مضاداً لأصل الهرم والتلاشي

والاضمحلال.

وبالتالي فإن قانون الكروزيوس الذي يفيد أن الحرارة لاتنتقل أبداً لوحدها ومن تلقاء نفسها من الجسم البارد إلى الجسم الحار (أي أنّ الكهولة والهرم والتداعي لا يتنزل لوحده ومن تلقاء نفسه) ما زال ثابتاً لم يتغيّر، وهو يحتاج لشرطين؛ الأوّل: أن تأتي طاقة من الخارج. الثاني: وهو مهم ويتمثّل بأنّ تمنح [الجهاز] تركيبة تسمح بهذا العمل.

وممّا يذكّر به شرودينجر أن هناك في الكرة الأرضية مجموعة من الأعمال والظواهر المضادة لاصل التداعي والهرم (آنتروبي) ولكن مع ذلك لا يختل أصل «الثرموديناميك»؛ هي ظواهر مضادّة لأصل الهرم ولكن الطاقة تأتي من مكانٍ آخر، وأصل التداعي والهرم والاضمحلال في مجموع العالم هو في حال نمو وتزايد.

هذا صحيح، ولكن الحالة تحتاج ليد ثالثة؛ يتحتّم أن توجد في خط العمل هي هذه الإرادة، المشيئة، الروح أو العنصر الثالث.

إنّ أمر الشمس [التي يُحتجّ بها في تسيير الحياة على الأرض بما تمدّه من طاقة] سهل، ولكن لو كان مع هذه الشمس، ملايين الشموس تأخذ بأطراف الأرض، وتمدّها بالطاقة بانتظام، فلن تستطيع أن تصنع قدر سويق من الحنطة، ما دامت لم تتدخّل مشيئة؛ إرادة؛ ويد خارجية.

طبيعيّ هذا التدخّل لا يفضي إلى ضرب الأساس. فأصل ثبات الطاقة باقٍ في مكانه، وكذلك الحال بالنسبة لأصل الكهولة والهرم (آنتروبي) ولكن مع ذلك يحصل مثل هذا الشيء [التدخّل]. وهذا هو العنصر الثالث الذي نريده هنا.

الأستاذ مطهري: السيّد المهندس! لديّ سؤال: يبلغ ما يوجد من النطف والخلايا التناسليّة إلى الملايين وربّما المليارات في البشر والحيوانات، ولكل واحدة من هذه الخلايا من الطاقة المؤثّرة ما يعادل طاقة الخليّة الأُولى إذا ماوضعت في المكان المناسب. والسؤال: من أين توجد هذه الطاقة؟

المهندس بازركان: الطاقة التي أشرتم إليها تأخذها الخلايا من الخارج؛ تماماً كالثلاجة، فإذا لم توصل الثلاجة بالمصدر الكهربائي لاتستطيع أن تصنع الثلج.

الأستاذ مطهري: ولكن ثَمَّ فرق، فالثلاجة تكسب الطاقة من الخارج، أمّا الخليّة فهي تولّدها بذاتها، أي ثمّة أجهزة تتجه صوب الحياة، ومعنى ذلك أن الخلايا النوعيّة في الفرد على الأقلّ تتّجه صوب الحياة. أمّا الثلاجة فهي تأخذ طاقتها من الخارج.

المهندس بازركان: حسناً، ولكن تلك الخليّة الحياتية والخليّة الجنسية تصنع الخلايا من سنخها.

الأستاذ مطهري: وليكن ذلك، ففي المحصلة ثمّة مقدار جديد قد صُنع. ما أريد أن أقوله إنَّ تنزل الطاقة لا يترك تأثيره مئة بالمئة، بدليل أنَّ الخليّة الأُولى التي توجد النطفة تطوي ـ كما تفضّلتم ـ مراحل الجنين. لذلك تكفينا تلك المرحلة الجنينية من وجهة نظر فرديّة، لأنَّ مؤدّى البحث، كان: هل يتّجه الفرد انطلاقاً من هذه الوجهة، صوب التكامل أم لا؟ بالنسبة لكم نفيتم ذلك، وإنَّ الفرد

من وجهة نظر الطاقة يتحرّك صوب التنزل [تضاؤل الطاقة ونقصانها] مئة بالمئة. في حين ذكرتَ أنَّ تواجد الخلايا التناسية في وجود الفرد، ليس دليلاً بنفسه على أنَّ ـ الكائن ـ يتحرّك من الوجهة الفرديّة صوب التكامل.

المهندس بازركان: تلك الخلايا التناسليّة لا تستفيد بذاتها؛ ومثلها كمثل الحنطة أو التفاحة، وإنّما هي البذور التي تمنح....

الأستاذ مطهري: ولكنّها مخزن للطاقة.

المهندس بازركان: أجل، اي انّها تصنع شيئاً. فهذه ثلاجة تصنع بنفسها ثلاجة، وتفترق مع بقيّة الثلاجات بأمرين؛ الأوّل: أنّ الثلاجة العاديّة تنجز فعلاً مضاداً لأصل الهرم والتداعي (ضد آنتروبي) من خلال أخذ الطاقة [من الخارج] في حين إن الموجود الحيّ ليس كذلك، وإنّما هو أيضاً يصنع الثلاجة. وعندئذ إذا لم يكن هناك تكامل نوعيّ، فسيبقى ينتج شبيهه للأبد (كما هو الحال في الحيوانات مثلاً) أمّا إذا آمنا بالتكامل النوعيّ، فإنَّ هذا الكائن الحيّ يصنّع ثلاجة أكثر تكاملاً.

الأستاذ مطهري: وما تأثير ذلك في هذه الجهة؟ فليصنع ثلاجة أكثر تكاملاً!

المهندس بازركان: يعني أنّه لا يحتاج أن يصنع ما لا يستفيد منه. وبذلك نستطيع أن نعبّر عن التكامل في فرد من الأفراد؛ بأنَّ هذا الشخص أو الموجود يصنع بنفسه ما يحتاج إليه في حياته وما له مساس

بمنافعه. وعندما يعمل الشخص عملاً ينتهي لصالحه، فعندئذ نستطيع أن ننسب إيجاد هذا الفعل إلى عقله ومنافعه وبنيته.

ولكن إذا فعل الأب عملاً يعود بالنفع على حفيده، فينبغي أن نقول إن الآخر هو الذي فعل ذلك. وإذاكان الفعل يعود بالنفع على مئة جيل من بعده، فإن مثل هذا الفعل يمكن أن يُنسب أكثر ليد خارجية.

الأستاذ مطهري: عبارة «يمكن أن ينسب أكثر» هي غير «أنَّ النسبة تفترق» ومعنى ذلك أن هذا لم يتحوّل إلى مبنى للدليل.

المهندس بازركان: وما تفضلتم به من أنَّ الإنسان أو أي موجود من الموجودات الحيّة يوجد خلايا تناسليّة؛ وأنَّ هذه الخلايا التناسليّة تنطوي على تركيب، وذاك التركيب يمكن أن يحتوي على طاقة مؤثّرة، يفترق عن أن يكون بذاته طاقة مؤثّرة، أو أن ينطوي على تركيب يضمّ طاقة مؤثّرة.

الأستاذ مطهّري: أو بعبارة أُخرى؛ نريد أن نرى، هل إن مثل الموجود الحيّ كمثل السيارة تراه بحسب الظاهر يطرد ويتكامل ويتقدم منذ الساعة الأُولى لوجوده، بيدَ أنّه في الوقت ذاته يتّجه مئة بالمئة صوب الهرم والاضمحلال والتداعي، أم لا؟ وبمنطق آخر نقول: هل إن هذا الموجود يتجه نحو التجدّد مادام يتحرّك صوب الشباب، كما نرى ذلك في الظاهر أو على الأقل هو في حالة تجدّد في ذلك الجزء من وجوده الذي يرتبط بالأجهزة التناسليّة؟ علينا أن ننظر هل الأمر كذلك أم لا؟

فهل هو في حال تجدّد في هذا الجزء، أم إنّه ليس كذلك حتّى من جهة جهازه التناسليّ؟

المهندس بازركان: أجل تظهر ـ كما تفضّلتم ـ جميع قوى الشخص منذ اليوم الأوّل، ولكن غاية ما هناك أن لكل واحدة دورة [زمنية ـ وجوديّة] فالأطراف تظهر أسرع، أمّا العاطفة أو الأجهزة التناسليّة فتتلبث حتّى يصل الإنسان لمرحلة البلوغ، ولكن فعل انتاج الخلايا التناسليّة مشمول بهذا الحكم أيضاً، يعني أن الشيخ أو العجوز عقيمان ولا ينتجان الخلايا التناسليّة.

الأستاذ مطهري: ليس لديّ شك في المدّة من سن الشباب فما بعد.

المهندس بازركان: ولكن عندما ننظر إجمالاً نجد أنّ [قوّة] بناء (وهو تعبير آخر عن الطاقة المؤثّرة هذه) الجنين ذي الأشهر الثلاثة ـ ولو أنّه لا ينتج الخليّة التناسليّة ـ أكثر من [قوّة] بناء شاب بالغ للتو عمره ستّة عشر عاماً.

طبيعيّ أنّ الشاب ذا الستّة عشر عاماً يتقدّم على الجنين ذي الأشهر الثلاثة في انتاج الخلايا التناسليّة. ولكن في المقابل تجد هذا الجنين ذا الأشهر الثلاثة يكوّن العين، الأذن، الرئتين، الأعصاب الدماغية، وهذا النسيج يعود بعد خمسة أو ستّة عشر عاماً لإعطاء الخليّة التناسليّة.

عندما ننظر إجمالاً نجد الأمر على هذه الشاكلة، ولكن إذا اقتصرنا على إنتاج الخلايا التناسليّة فقط، فيمكن القبول بكلامك.

الفصل السادس

بقاء الشخصيّة في القيامة

بقاء الشخصيّة في القيامة

(١)

كان بحثنا الأخير [في الجلسة السابقة] بحثاً فرعيّاً يرجع إلى أحد الأدلّة. نترك ذلك البحث وننعطف إلى مسألة أُخرى مهمّة. لقد وجّهت سؤالاً للمهندس بازركان، ولكن يبدو أن السؤال نُسي، وربّما كان من اللّازم أن أُدلي بتوضيحٍ حيال تلك المسألة المتمثّلة ببقاء الشخصيّة في القيامة.

هناك عدّة مسائل ثابتة قرآنيّاً ـ وبحثنا يدور أساساً في أطراف القيامة القرآنيّة ـ ذكر أكثرها المهندس بازركان في كتابه «الذرة اللامتناهية». سأقرأ عناوين كلّ واحدة منها، بالإضافة إلى قسمٍ آخر ذكرته في كتاب «العدل الإلهي».

عالمان

عندما نرجع إلى القرآن بشأن هذه الحياة التي تسمّى الحياة الدنيا نجد أنّها تنطوي على مجموعة مشخّصات، وبعبارة أُخرى إنّ ثمّة نظاماً محسوساً لهذه

الحياة التي نسمّيها الحياة الدنيا. وفي المقابل توجد مشخّصات أُخرى [معالم ومحددات] ذكرها لنا الأنبياء والقرآن لعالمٍ باسم الآخرة. وملخّص الرؤيتين يُشير إجمالاً إلى أنَّ الوضع هناك في الوقت الذي يشترك فيه ببعض الجهات مع الوضع هنا، إلّا أنّهما يختلفان في كثير من الموارد.

وبعبارة أُخرى يمكننا القول أنَّ الأنظمة السائدة على هذا العالم الذي يسمّى الدنيا، تختلف عن الأنظمة التي تسود ذلك العالم الذي أُخبرنا به. وقد عبّروا عن ذلك بصيغة أُخرى حين ذكروا أن هذه الدنيا نشأة والآخرة نشأة أُخرى. والمقصود من «النشأتين» هو وجود عالمين ونمطين من الحياة وضربين من النظام.

عالم الأسباب وعالم حكومة الإرادة

الحياة في هذه الدنيا يتحكّم فيها الأجل والمدّة وتؤثّر فيها الأسباب والمسبّبات. وهذا من الواضحات، إذ نلحظ أن أي شيء يريد أن يوجد هنا، يتحتّم أن يكون في إطار ظروف معيّنة وزمان محدَّد. فإذا أردنا أن نحصل على الحنطة، فإننا لا نستطيع توفيرها إلّا في إطار شروط زمانيّة محدّدة وضمن مدّة معيّنة. نعم يمكن للإنسان أن يغيّر الظروف ويتحكّم بالمدّة من خلال الإمكانات العلميّة، إلّا أن هذه أُمور ليست قطعيّة تماماً، بحيث نستطيع أن نتحدّث بصيغة القانون الرياضي الحتمي عن زراعة الحنطة، فنقول يجب أن تستغرق دورة النبتة منذ زراعتها حتّى نموّها وحصادها ستّة أشهر من دون زيادة أو نقيصة، أي يمكن تغيير الشروط الطبيعيّة بحيث ما كان ينمو في ستّة أشهر في إطار الشروط

الراهنة، يعود لينمو زهاء ثلاثة أشهر أو شهرين أو شهر أو أقل.

بيدَ أن أصل الفكرة أنّه لا خلاف في أن هذا العمل يحتاج لشروط معيّنة وزمن محدّد.

أمّا في الآخرة فليست الأهداف والمقاصد والرغائب على هـذه الحـالة. وكما ورد في الحديث النبوي: «الدنيا مزرعة الآخرة»[١] فإنَّ تلك النشأة ليس فيها لا زراعة ولا مدّة، وإنّما الحكومة لسلطة الإرادة. فإذا ما صار الإنسان في تلك الدنيا، توافر له ما يريد كما يريد وبموجب إرادته.

ثمّة حديث كثيراً ما ينقله العرفاء، ولم أره في كتبنا الحديثية. حتّى مـن ذكره من علمائنا المحدّثين ـ كالفيض الكاشاني مثلاً ـ أورده في كتبه العرفانية من دون الحديثية، لأنّه لم يذكره بصورة حديث مسند. جاء في هذا الحديث أنَّ رسالة من الله ـ وهذا تعبير على سبيل الرمز والكناية ـ تصل لأهل الجنّة، بهذا العنوان: «من الحيّ القيّوم الذي لا يموت إلى الحيّ القيّوم الذي لايموت». وهذا يعني أنّ البشر يبلغ تلك الدرجة من الحياة وعدم الموت بل القيوميّة أيضاً.

وتلك الدار: «فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذّ الأعين»[٢] فالسلطة هناك هي لحكومة الإرادة، وإرادة الإنسان ليست مقهورة ـ هناك ـ للشـروط الخـارجـية والزمانيّة وللحركة والتغيير.

لقد ذكر الذين يتحلّون بالمشرب العرفاني أو الفلسفي أنَّ ذلك العالم ليس عالم حركة وتغيير وتكامل.

---

(١) كنوز الحقائق، المناوي، باب الدال.

(٢) الزخرف: ٧١.

دار التكليف ودار الجزاء

المسألة الثانية ـ التي أعتبرها فعلاً من توابع هذا المنطق ـ وقد تناولتها في الجلسة السابقة أيضاً، تتمثّل في أنَّ الدنيا دار تكليف والآخرة دار جزاء.

يقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السّلام): «وإنّ اليوم عمل ولا حساب وغداً حساب ولا عمل»[1]؛ والسؤال: لماذا؟ هل يعدّ هذا أمراً جزافياً؟ وأنّ الله أراد الأمر هكذا، واقتضت رغبته بإرادة جزافيّة أن تكون الدنيا دار تكليف؟ بحيث فتح في هذه الدنيا باب التوبة للإنسان، ومنحه مهلة للتكامل وإصلاح نفسه وكسب الملاكات الرفيعة والقيام بالعمل الصالح، ولكن عندما ذهب الإنسان للآخرة رغب (سبحانه) ـ هكذا ـ بسدٍّ باب العمل وكسب الأخلاق والملكات الحسنة والتوبة عليه، وترك مصيره لعمله الدنيويّ وحسب؟ وهل يجوز أن نقول أن لا فرق بين الدارين سوى أنّ الله لم يشأ أن يمنح الإنسان الفرصة التي منحها إيّاه في الدنيا؟ أم إنّ من غير الممكن للإنسان أن يمارس الأُمور المشار لها في الآخرة، لأنّ ماهيّة هذه الدنيا بالأساس هي ماهيّة عمل، وأن ماهيّة تلك الدار هي الجزاء، وبالتالي لا إمكان للإنسان أن ينجز شيئاً هناك عن طريق التكليف، بعكس قدرته على تغيير مصيره هنا عبر إمكان التكليف والعمل (بحيث لو كان سعيداً يعيد نفسه شقيّاً ولو كان شقيّاً يعيد نفسه سعيداً) لأنّ نظام الحياة نظام آخر؟

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة، ٤٢.

من الثابت أنّه لا يمكن الركـون للكـلام الأوّل وأن تـلك النشأة تسـمح للإنسان بمثل هذه الأعمال ولكن الله لا يرغب بذلك، لأنّ المسألة ليست مسألة رغبة، بل هي عدم إمكان الصيرورة.

تجسّم الأعمال

المسألة الثالثة هي تجسّم الأعمال التي أشار لها المهندس بازركان بصيغة البند الثاني، بيدَ أنّه عدّها تجسّماً للعنصر الثاني (الطاقة).

لدينا كثير من الأدلّة النقليّة والشرعيّة على تجسّم الأعمال. بـل إنّ لغـة القرآن ذاته دالّة على تجسّم الأعمال. فالقرآن يتحدّث عنَ الجزاء، ولكنه يعود ليذكر في مواطن أُخرى، أن جزاء عملكم هو عملكم ذاته الذي يرجع إليكم.

وهذا موطن من المواطن الذي يـتقدّم فـيه مـنطق القـرآن عـلى مـنطق المفسّرين دوماً. فالمفسّرون لا يرتفعون إلى مستوى منطق القرآن في هذه النقطة من باب ما يعدّونه أمراً غير معقول. وإلّا كيف يمكن مثلاً ـ وفق منطق تـجسّم الأعمال ـ أن يعود إليك في القيامة نفس هذا الكلام الذي تنطق به هنا بـعد أن يصير معدوماً، ولذلك تراهم ذهبوا في تقدير المسألة إلى أن الجزاء شيء وعملك شيء آخر.

بيدَ أنّ القرآن لا يقول ذلك. فبغضّ النظر عمّا إذا كنّا نستطيع تعليل ذلك وتوجيهه أم لا، فإن في لغة ومنطق القرآن إشارة إلى أن أعمالك نفسها تردّ إليك.

فعن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) أنه قال: «إنّما هي أعمالكم تُردّ إليكم»[1].

والأرفع من ذلك هو القرآن ذاته حيث يقول: «فمن يعمل مثقال ذرّةٍ خيراً يره، ومَن يعمل مثقال ذرةٍ شرّاً يره»[2] كما قوله: «ووجدوا ما عملوا حاضراً»[3] وكذلك قوله: «يوم تجد كلّ نفسٍ ما عملت من خيرٍ محضراً وما عملت من سوءٍ تودّ لوأنّ بينها وبينه أمداً بعيداً»[4].

تجسّم الأعمال قضيّة، ولكن أن تجسّمَ أعمالنا ذاتها فهذه قضيّة أُخرى. وفيما يدلّ على ذلك وفرة من الروايات التي تذكر أن العمل الفلاني يأتي للإنسان ويقول له أنا صبرك، ويأتي إليه الآخر يقول أنا صومك، والثالث أنا صلاتك، وهكذا.

وهذا ما يقبله السيّد المهندس بازركان بيدَ أنّه يعدّه ـ في صيغة التوجيه الذي يعتمده ـ تجسّماً للعنصر الثاني (الطاقة) لأنّه يعتبر العمل من سنخ العمل الدنيويّ. ولكن وِفاقاً لما ذهب إليه الآخرون فإن الذي يحصل هو تجسّم العنصر الثالث [الروح].

لا أريد أن أطيل الحديث في ذلك، وإنّما أُشير إلى أنَّ ذاك الفريق يعتقد أنَّ لكل عمل نقوم به في هذه الدنيا وجهين، الوجه الأوّل ينبع من جهة العنصر الثاني ـ في الإنسان ـ والوجه الآخر ينبع من جهة العنصر الثالث.

---

(١) بحار الأنوار، ج٣، ص٩٠.

(٢) الزلزلة: ٧ـ٨.

(٣) الكهف: ٤٩.

(٤) آل عمران: ٣٠.

المسألة ـ وإن كان المثال خطأ ـ تشبه مثال المرآة الموجودة هناك التي تعكس ما نقوم به هنا، مع فارق يتمثّل في أن شيئاً لا ينعكس فعلاً في المرآة، ولكن ما نقوم به هنا تظهر روحه في مكان آخر. فكما أنّك تؤمن أن للشخص عنصراً ثالثاً أو ـ حسب تعبيرنا ـ روحاً هي غير المادّة والبدن، فإن أولئك يعتقدون أنَّ لأيّ عمل يصدر من الإنسان بدناً وروحاً. وبدن العمل هو هذا العنصر الثاني (الطاقة) بحسب تعبيركم، وروحه ترتبط بروح الإنسان ذاته.

وبهذا يعتقد هذا الفريق أن مرحلة التجسّم تظهر في العنصر الثالث الذي ذكرتموه [المهندس بازركان] وليس في العنصر الثاني.

لا أُريد أن أبحث في هذه المسألة، لعدم وجود ضرورة قصوى في إطالة هذا البحث، كما لا تأثير لها في الهدف الذي أسعى إليه في جلسة هذا اليوم.

بقاء المادّة والحياة الجسميّة

المسألة الأُخرى التي تناولها [المهندس بازركان] هي بقاء المادّة والحياة الجسميّة. وهذا كلام صحيح. يقول انَّ المادّة والحياة الجسميّة ستبقى في الآخرة، وهذا نفس الكلام الذي يؤمن به أصحاب المعاد الجسماني.

لقد أنكر الآخرون ما يذهب إليه القائلون بالمعاد الروحاني، وذكروا أنَّ المعاد الروحاني لوحده لا يحلّ مسألة القيامة. ومعنى ذلك أننا إذا التزمنا ما جاء به القرآن بشأن القيامة، فسنؤمن بالجنّة الجسميّة والمادّية. وهذا هو الواقع، إذ القرآن مليء بالحديث عن الجهات الجسميّة للجنّة والنار.

ولكن يبقى أنَّ التعبير الذي استخدمه المهندس بازركان، هو: بقاء المادّة

والحياة الجسميّة. أي جعل الاثنين مرادفين لبعضهما.

وحيال هذا المبحث ينبثق السؤال التالي: إذا كانت المادّة باقية بجميع خصوصياتها، فكيف نصير لتعليل وتفسير الأنظمة الموجودة هناك، ومن بينها عدم الموت والهرم؟ ما أجاب به المهندس بازركان أن بسُلطة العنصر الثالث وبحكومته على العنصر الثاني لا يبقى ذكر للموت والكهولة وما شابه، إذ هي تنتفي كليّاً.

ولكن القدماء ميّزوا بين المادّة والجسم، فقالوا عن الجسم أنّه تلك الحقيقة التي توجد أبعاداً، وأمّا المادّة فهي حقيقة أكثر ستراً وخفاءً من الجسم، ولا يمكن الحصول عليها عبر التجزئة، بل يُكشف عنها بدليل العقل.

فالمادّة ليست أكثر من واقعيّة يتمثّل فيها الاستعداد والقابليّة للحركة والتغيير. وبالتالي فإنَّ ذلك العالم عالم جسميّ بيدَ أنّه ليس مادّياً. ومعنى «العالم الجسميّ» أنّه كما لنا هنا أبعاد جسميّة، فكذلك الحال هناك، ولكنّها ليست مادّية، إذ سُلب من الأشياء الاستعداد والقوّة للصيرورة شيئاً آخر عبر الحركة والتغيير.

القدر الثابت أنَّ هذه الحياة الجسميّة موجودة في تلك الدنيا. ولكن ثمّة كلام حول المادّة وفيما إذا كانت موجودة بهذا المعنى أم لا. وينبغي أن يقال بعدم وجودها، لأنّها لو كانت موجودة لأصبح العالم ذاك دار عمل.

وفي عين كونه جسماً فلا إمكان له لتغيير نفسه ووضعه، وكل ما موجود هناك هو إبداع. بمعنى أن بمقدور أي موجود أن يبدع من الأشياء ويوجد بقدر يتناسب مع مرتبته الوجوديّة، إلّا أنّه لا يستطيع أن يغيّر ذاته من وضعٍ لآخر.

الأصل الرابع ـ الذي أشار إليه المهندس بـازركان ـ هـو: «زوال قـانون الكهولة». فمن الثابت أنَّ الآخرة التي ذكرت لنا، لا أثر فيها للكهولة والقِدَم.

أمّا في الأصل الخامس، فيقول: «الإنسان هـو مـصدر طـاقة صـيرورة الأشياء والقدرة المبدعة للحصول عليها» والأمر كما أشرت، حتّى لقد بلغوا فيه أنّهم ذكروا أنّ الإنسان يصير هناك حيّاً قيّوماً لا يموت، ينطوي عـلى القـدرة الخلّاقة المبدعة، ولكن غاية ما هناك لا أدري إذاكان من الصحيح أن نعبِّر ـ عن الإنسان ـ أنّه مصدر الطاقة[و]الفعل والإيجاد. الذي أخشاه إذا عبَّرنا عن ذلك بـ «الطاقة» أن تصير الآخرة والدنيا واحدة، بحيث تكون تلك دار عمل، وعندئذٍ يعود السؤال من جديد: إذن لماذا لا يوجد تكليف هناك؟

الأصل السادس الذي أشار إليه أن ـ الإنسان ـ هناك هو عـند الله وفـي قُربه. وهذا أمر أساسيّ جدّاً أن يُعبَّر عن الآخرة بأنّها بين يدي الله وفي قـربه. وفيه إشارة أيضاً إلى أن النشأة هناك تختلف عن النشأة هنا.

ما هناك أقرب إلى الله، والإنسان حين يكون هناك يكـون ـ بـنحوٍ مـن الأنحاء ـ أقرب إلى الله.

العالم هنا ـ يبدو ـ وكأنّه أبعد. وكأنّ لهذه العوالم سلسلة مراتب [في قربها مع الله] وعندما نسير صوب تلك النشأة؛ نكون ذاهبين تلقاء الله.

والذي يتّضح إجمالاً أن للآخرة التي يحدّثنا عنها القرآن وضعاً مختلفاً عن وضع دنيانا هذه. فهناك فروقات، وكما أشرت، فتلك نشأة وهذه نشأة أُخرى. كما أنّ الأنظمة التي تحكم هناك تختلف ـ على الأقل ـ عن الأنظمة المتحكّمة في هذه الدنيا، ولذلك صارت تلك آخرة، وهذه دنيا.

بقاء الشخصيّة

ثَمَّ مسألة أُخرى لم يشر إليها [في كتاب الذرة اللامتناهية] تتمثّل بالصلة والعلاقة بين الحياة الدنيا والحياة الأُخرى؛ وذلك في المعنى الذي يقول إن كلّ ما يحصل عليه الإنسان هناك هو حصاد لما بذره وزرعه هنا، وأنّه «ذاته» وعين شخصه ـ الذي عمل في هذه الدنيا ـ سيأخذ الجزاء (ثواباً أو عقاباً)، وأنّ أعماله ترجع لذاته ولشخصه هو.

ومعنى بقاء الشخصيّة هي أن هذا الشخص ـ الذي يُبعث ـ في الآخرة هو عينه ونفسه ـ الذي كان في هذه الدنيا ـ.

ولا أظن أنّ هناك مَن يقول أنّ هنا عالماً وأشخاصاً يعدمان، ثـمّ يـنبثق عالم آخر يقع فيه ما يقع، ولكن لا وجود فيها للأشخاص الذين كانوا موجودين في هذه الدنيا. فهذه من الضروريات، ولا أحسب أن ثمّة من يشك أنّه «أنـا» الذي في تلك الدار (سعيداً أو شقيّاً) هونفسه «أنا» الذي كنت في هذه الدنيا.

ولكن كيف نفسّر بقاء «الأنا» هذه؟

المشكلة محلولة بالنسبة لمن يؤمن بالروح، لا فرق فيمن يقول ان الروح ترجع لهذه الدنيا ثانية، وبين مَن يذهب لعدم عودتها أبداً، وأنّها تذهب للآخرة. فهؤلاء يذهبون بأنَّ «شخصيّتي» ليست ببدني، وإنّما بروحي التي تنفصل عنّي بالموت، وكلّ ما يحل بهذا البدن لا أثر له بشخصيّتي. فـالأمر يشـبه اللـباس تماماً، فإذا ما خُلع عنّي لباسي الذي أرتديه، ثمّ لبسه آخر، أو قُطّع بالمقص أو أذيب بالتيزاب وأُعدم كليّاً، فلا أثر لذلك كلّه بشخصيّتي. وهكذا الحال بالنسبة

للبدن، فكل ما يحل به بعد الموت، لا أثر له في بقاء الشخصيّة.

ولكن غاية ما هناك أنَّ الفريق الذي يؤمن بعودتنا لهذا البدن مجدّداً، وقعوا بمشكلات أُخرى، لكنّها ليست من جهة بقاء الشخصيّة وإنّما من جهة أُخرى.

فمنطوق الإشكال يتمثّل بما يلي: بعد أن يوسَّد بدني هذا في التراب يتحوّل ثانية إلى نبات، ليكون بعدئذ جزءاً من بدن حيوان أو إنسان آخر، وإذا صار جزءاً من بدن حيوان يعود ليصير جزءاً من بدن الإنسان. ومعنى ذلك أن بدني يصير بدناً لإنسان آخر، أو جزءاً من بدن إنسان آخر وهكذا. فهذه الذرّات التي تؤلّف إصبعاً الآن، تعود بعد مئة ـ أو ألف ـ سنة مثلاً لتصير مادّة تشكّل عين إنسان آخر. وإذا كان الأساس أن تعود الروح للأبدان الأُولى، فإنَّ هذه الأبدان صارت جسداً لمئات وألوف الأرواح، فإلى أي بدن منها تعود الروح؟

وهذا هو منطوق الشبهة المعروفة التي يُقال لها «الآكل والمأكول».

أمّا الفريق الذي يؤمن بأنّ الروح لا ترجع لهذا البدن بل تذهب للآخرة، والآخرة بذاتها عالم جسميّ لكنه غير مادّي، ليست لديهم مشكلة من هذا القبيل. لأنَّ منطقهم أنّه لا حاجة واقعاً لهذا البدن بعد الموت.

ومن وجهة نظر بقاء الشخصيّة، ليس ثمّة مشكلة لا لهذا الفريق ولا لذاك، لأنّهم ذهبوا إلى أن قوام شخصيّتنا بروحنا.

على أن الغرض هو أن لهذه الفرضيات بحدّ ذاتها إشكالات أُخرى تتمثّل في أن القرآن في الوقت الذي يعدّ الموت انتقالاً للروح من هذا البدن لعالمٍ آخر، تراه يتحدّث صراحة أن الناس يُبعثون في القيامة من هذه القبور.

والسؤال: كيف نحلّ هذه المسألة؟

نقد نظريات المهندس بازركان

لقد قرأت كتاب «درس التديّن» حيث تناول المهندس بازركان الآخرة بالبحث؛ كما قرأت أيضاً كتاب «الذرّة اللامتناهية». وقد مررت أخيراً على كتاب «الطريق المطويّ»، وأحسب أن ما في «درس التديّن» يتطابق مع ما في «الطريق المطويّ».

بيدَ أن بيان الفكرة في كتاب «درس التديّن» يختلف عن نمط بيانها في كتاب «الذرّة اللامتناهية». ففي الكتاب الأخير فُسّرت الآخرة على أساس سُلطة العنصر الثالث، ولكن لما لم يكن ثَمَّ وجود لهذا العنصر في الكتاب الأوّل، فقد بقينا [في نمط بيان الآخرة] في إطار نظام الدنيا لم نخرج منها.

سأستعرض بعض أفكار الكتاب، ثمّ أترك المجال للمهندس بازركان نفسه كي يوضّح مراده.

والذي يبدو لنا أن هناك إشكالات كثيرة ـ حول البحث ـ من وجهة نظر بقاء الشخصيّة، لا يمكن توجيهها.

في الكتاب بحثٌ تحت عنوان «إثبات القيامة». ومع عنوانه هذا، إلّا أنّه أقرب في واقعه لرفع الاستبعادات، ولذلك همّشت عليه بين قوسين بملاحظة: «رفع استبعادات» لكي أعرف أن البحث من هذا اللون. وهو يتوفّر على ذكر مسائل في مقدّمتها إثبات القيامة أو رفع استبعادها. فالمؤلّف يذكر أُموراًمستمدّة من النظام الدنيويّ، من قبيل مسألة التكاثر في الإنسان وبقيّة الموجودات الحيّة، وكأنّه يريد أن يقرّب أذهاننا ويسوقها صوب القيامة خطوة خطوة.

يتحدّث الكتاب عن توليد المثل في الإنسان، وأن ذرّة صغيرة في هـذه الدنيا تتحوّل إلى موجود حي في إطار ظروف مساعدة. وبه يستدلّ على وجود شيء نراه في هذه الدنيا يرث خصوصيات والديه وصفاتهما.

ثمّ يتمّ بحث مواضيع أكتفي بذكر عناوينها كما يلي: للطبيعة القدرة على تكثيف عدّة أجيال واستخلاصها في بيئة صغيرة، يعني به الجـرثومة الحـياتية والخليّة التي تكون مبدأً للنطفة. ثمّ يشير إلى أن في الطبيعة قانوناً يحمي النطفة تلك ويحافظ عليها، وهو ما يعبّر عنه القرآن بـ«القرار المكين».

الأمر الثاني الذي أشار إليه يتمثّل فيما نراه من السبات واليقظة. فالطبيعة تَسبُت وتستيقظ؛ ثمّ تسبُت وتستيقظ؛ فهناك السبات واليقظة في الطبيعة سنويّاً، والسبات واليقظة في الإنسان خلال الليل والنهار، والسبات ستّة أشهر واليقظة ستّة أشهر كما هو حال بعض الحيوانات.

ثمّة في عالم الطبيعة سبات ويقظة يعتمد القرآن عليهما، بل يستخدم في الإشارة لهما تعبير الموت والحياة. وهذا أمر صحيح.

ثمّ يذكر أنَّ موت فرد من الأفراد وتوليد المثل هما نموذج لسبات النوع ويقظته. فكما للفرد حالة يقظة ومنام، كذلك للنوع سبات ويقظة.

إنَّ موت الفرد وتوليد المثل هما في الواقع سبات ويـقظة للـنوع. فكأنَّ للنوع سباتاً ويقظة، فهو يسبت بموت بعض أفراده، ويستيقظ بولادة أفراد أُخر.

ثمّ يذكر بعدئذ وفي امـتداد هـذا العـنوان، أن القـيامة هـي أحـد أدوار الانقلاب، الذي يشمل الأرض والشمس والنجوم، ويتوفّر على ذكر الانقلابات [الكونية والطبيعية وغيرها].

الأصل الثالث الذي يذكره هو «ثبات الطبيعة وبقاؤها» وهو نفسه الأصل الذي يعني أن أي شيء لا يعدم، فالمادّة لا تعدم، والطاقة لا تعدم، وإذا ما عُدما، فإن ذلك يكون بالمعنى الذي يتبدّل أحدهما للآخر، أمّا الآثار فتمكث. وبقاء الآثار هذه هي مسألة مهمّة: فالأفراد يموتون بيد أنَّ آثارهم وما اكتسبوه تبقى في الطبيعة.

الأصل الرابع ويتمثّل: «بنماذج كثيرة دالّة على البقاء في الحياة أو حياة الأموات في الدنيا مجدّداً».

يذكر لهذا الأصل أمثلة يسوقها على اناس إمّا يبقون أحياء في هذه الدنيا أو إنّهم ماتوا ثمّ يحيون. ثمّ يأتي على مثال لزراعة الأنسجة في المختبرات، إذ يؤخذ نسيج من بدن كائن حي (مثل السرطان) ليُزرع. وبشأن الاحياء، يشير إلى أن بعض الأموات يسجَّل ميّتاً تقريباً من وجهة النظر الطبية، لكنه يحيا مجدّداً بالتزريق أو التنفّس الاصطناعيّ.

ثمّ يخلص [المهندس بازركان] للقول: «لم يقتصر النجاح على إعادة المصابين بالصعقة الكهربية أو الغرقى والمصابين بالسكتات إلى الحياة عبر التنفّس الاصطناعيّ والتزريق والحركات الأُخرى، بحيث تعود الأجهزة الصامتة من قبيل القلب وجهاز التنفّس للعمل مرّة أُخرى وحسب، بل استطاعوا أن يحيوا مجدّداً المصابين بالرصاص في الحروب والموتى الذين تُوفّوا فعلاً، عبر ضخّ الأوكسجين وإجراء الحركات الداخليّة وترميم الأجزاء التالفة وتبديل الدم. وبذلك أزاحوا السدّ بين الموت والحياة؛ هذا السدّ الذي لم يُتصوّر أنّه قابل للتجاوز سابقاً».

ثمّ يضرب مثالاً آخر، فيكتب: «إن نوم المرتاضين لعدّة أيّام بل عدّة أشهر في القبر، والنوم الطويل الذي يتفق أن يصاب به بعض الأشخاص أحياناً، ونوم أهل الكهف الذي ذُكر في القرآن وفي الروايات المسيحيّة، كلّها أمثلة أُخرى على إمكان تعطيل الحياة الإنسانيّة لمدّة طويلة وإحيائها مجدّداً في إطار شروط موائمة».

يتّضح إذن أنَّ الأمر ليس كما يخيَّل إلينا من وجود فاصلة كبيرة جدّاً بين الموت والحياة، بحيث إن الإنسان إذا مات لم يعد ثَمَّ أي ارتباط أو صلة بين الموت والحياة، كلّا. بل كأنَّ الموت والحياة درجتان لحقيقة واحدة. وهذا الشخص الذي يصل للصفر أو أدنى من الصفر، ونحن نتخيّل أنّه مات تماماً، هو في الواقع لم يمت تماماً، بل يتمتّع بإمكانيّة الحياة مجدّداً.

وفي فصل آخر يحمل عنوان «إمكان القيامة والجنّة والنار» يتناول ـ المؤلّف بازركان ـ مسائل من قبيل تسريع النمو عبر تزريق الهرمونات، وتركيب المواد الغذائية، ثمّ يشير إلى الآثار والمكتسبات والملكات وتأثيرها على الجسد برمّته، ومن بين ذلك تأثيرها على الخلايا التي تتحوّل إلى مصدر لحياة جديدة لهذا الفرد أو تكون منشأ حياة لفرد آخر يصير جيلاً، ليختم البحث عند هذه التخوم تقريباً.

وفي هذا الفصل الذي يتضمّن «أمثلة كثيرة لما يبقى حيّاً أو يستأنف الحياة»، فكرة لها ارتباط أكثر ببحثنا حول «الشخصيّة».

سأقرأ لكم هذا المقطع: «إذا أردنا أن نعمّم نظرتنا من الإنسان إلى الحيوانات والنباتات، ونأخذ الحياة بالمعنى العام، فسنجد أمثلة بارزة من بقاء

الحياة ونموّها وتشكّلها مجدّداً. ففي النبات ثمّة أمثلة ونظائر لا تعدّ من قبيل التقليم، التركيب، وتنويم الجذور. فالذي يحصل في هذه الحالات هو أن تؤخذ قطعة من البدن الأصليّ هي بحكم الميّتة، توضع في محيط مناسب وتُزوّد بالغِذاء اللّازم، وعندئذ تراها تهتزّ وتنمو ويتغيّر شكلها بما يناسب المحل (أي تخرج من القشرة والساق جذراً بحيث تتبدّل خليّة القشرة إلى خليّة الجذر أو الورد وغير ذلك) وتتحوّل من جديد إلى بذرة أو شجرة كاملة مثل النبتة الأصليّة.

أمّا بشأن الحيوانات فقد أضحى اليوم عملاً سهلاً أن يؤخذ نسيج من حيوان أصليّ ويحافظ عليه حيّاً ضمن أوضاع مختبرية ملائمة، واستطاعوا دفع هذا النسيج للنمو والاتساع والارتقاء ولا سيّما في الحيوانات البسيطة والدانية.

ولأن تركيب الإنسان وتشكيل أنسجته هو في المرحلة القصوى من التنوّع والتعقيد والدقّة، لم يستطيعوا حتّى الآن أن يُجروا عليه ما يُجريه الفلّاحون على النباتات من قديم الأيّام، ولا ما يُجريه علماء البيئة في مختبراتهم على الحيوانات الدانية، بيدَ أنّهم أحرزوا من النجاح قدراً لم يقتصر على إعادة الحياة إلى المصعوقين كهربائياً والغرقى والمصابين بالسكتة من خلال التنفّس الاصطناعيّ والضربات والتزريق، بل...»[١].

ما الذي نستخلصه من مجموع هذه المقدّمات؟ ما نصل إليه في الواقع هو بقاء النوع وليس بقاء الشخص. فلو قبلنا جميع هذه المقدّمات فما أراه شخصيّاً

---

(١) البقيّة تكرار للنصوص التي ذكرناها.

أننا لا نقترب حتّى خطوة واحدة بإزاء ما جاءنا عن أنبيائنا. فما أخبرنا به الأنبياء يتمثّل بما يلي: عليك أن تعلم أنت أيُّها الإنسان الذي تتحلّى بهذه الشخصيّة، بأنّك ستحشر هناك بشخصيتك ذاتها التي تحسّ بالألم، وهذا الشخص بنفسه إذا عمل صالحاً سيلقاه هناك سعادة ولذة، وإذا عمل سوءاً فسيلقاه بصورة شقاء وعذاب.

إن أكثر ما يمكن أن نثبته من خلال الكلام المذكور، هو: كيف تعود ذرّة [جزء] من غصن شجرة الحور لتنمو شجرة مرّة أُخرى بعد أن نفصلها عن الشجرة الأصل ونزرعها في الأرض على شكل قلم، في حين لا تتحوّل ذرّات بدني هذا المنبثق من الأرض والذي اكتسب مجموعة من المعطيات والاستعدادات، إلى صورة إنسان مرّة أُخرى.

إنّ أقصى ما نستطيع أن نثبته هو أن نقول: إنّه يمكن لذرّة من بدننا (ولو بقدر خليّة واحدة أو مفصل من الإصبع) الذي اكتسب مجموعة من الاستعدادات، أن تنمو بعد ألوف السنين وتتحوّل مجدّداً إلى إنسان في جزء من العالم، تماماً كما يحصل لقلم من شجرة يغرس في الأرض ويتحوّل إلى شجرة مجدّداً.

ولنفترض أنَّ الأمر حصل بهذه الصيغة، فهل الذي عادَ هو «أنا»؟ وهل الذي رجع هو «أنا» الذي يجزم القرآن بقطعيّة عودتي؟ ثمّ إذا كان الأمر كذلك، فيمكن عندئذ للفرد الواحد أن يعود بصورة مئات ألوف الأفراد الآخرين. فكما انّك تأخذ من شجرة الحور (البيضاء) مئات الأقلام تغرسها في الأرض فتخرج مئات الأشجار البيضاء، فكذلك يمكن أن ينبثق من الإنسان الواحد مئات بل

ألوف وملايين البشر الذين يخرجون من الأرض.

غاية ما هناك أنّك تظن أنّه إذا أُريد للإنسان أن يوجد من إنسانٍ آخر فلابدّ أن يكون ذلك عن طريق التوالد والتناسل، في حين يمكن أن يحصل ذلك عن طريق آخر؛ عن طريق التقليم مثلاً!

أقول لو صحّت هذه الفرضية أيضاً، فإنَّ هذا الأمر لا يعلّل القيامة، لأنَّ الشخصيّة [وثبات الشخصيّة ركن في القيامة] لا تُحفظ على أي نحو من الأنحاء.

علاوة على انَّ الأمر إذا كان يجري على هذا المنوال، فيمكن أن نكون نحن في حالة قيامةٍ الآن؛ لماذا؟ إذ ربّما كان من مات قبل عشرات ومئات الألوف من السنين هم أنفسهم الذين نبتوا بوجودنا، ولكن عن طريق التوالد والتناسل.

أعتقد أننا بهذه الصيغة من البيان لم نقترب حتّى خطوة واحدة. فقد ذكرنا شيئاً بيدَ أنّه غير الآخرة التي أخبر عنها القرآن، إذ الملاك في «آخرة القرآن» هو بقاء الشخصيّة.

ولم أعثر أيضاً في كتاب «الذرّة اللامتناهية» على ما يمكن أن يوضّح كيفيّة حلّ مسألة بقاء الشخصيّة. فقد اقتصر [المهندس بازركان] على بيان الوضع العام لهذه الدنيا بما يجعلها تتحرّك صوب [نشأة] تتحكّم فيها سلطة العنصر الثالث. وقد قبلنا ذلك، والكلام جيّد جدّاً، ولكن ما هو تكليف الأشخاص؟ لقد قبلتم [المهندس بازركان] أنّه ثمّة حقيقة نُفخت بتعبير القرآن فيَّ «أَنا». لكم أن تعبّروا عنها بـ «الإرادة» و«الأمر» كما يمكن ان تعبّروا عنها

بـ «الروح» ويمكن أن لا تعبّروا عنها بشيء من ذلك.

وسؤالي الأوّل، هو: هل إنَّ هذا «الأمر» (الحقيقة التي توجد في «الأنا») هي حقيقة إراديّة واعية أم لا؟ يعني هل إنَّ وعيّ وإرادتي ناشئان عن العنصر الثالث أم مرتبطان بالعنصر الأوّل والثاني؟

أمّا سؤالي الثاني: إلامَ سيصير العنصر الثالث عندما أموت؟ هل يفنى؛ وأنتم لا تذهبون لفنائه؟ أم يتبدّل إلى مادّة وطاقة؟ أم يبقى على حاله كما كان؟

إذا كنتم تؤمنون ببقاء العنصر الثالث على حاله، فعليَّ أن أشير إلى أن كلامكم إذن سيناظر كلام من يؤمن ببقاء الروح. وعندئذٍ تواجهون هذا السؤال: هل تلتحق هذه الروح المتبقيّة والعنصر الثالث ذاك بهذا البدن بعد أن تحلّ القيامة في الوجود برمّته أم لا ؟ إذا قلتم إنّها تلتحق فقد عدتم إلى ذات المفهوم الذي تنكرونه للمعاد من أنّه عودة شيء ما إلى البدن.

أمّا إذا اخترتم فناء العنصر الثالث، فالسؤال: كيف يفنى؟ هل يُعدم؟ وهل تؤمنون بانعدام الموجود؟ أم إنّه يتنزّل تارة أُخرى ليتحوّل إلى مادّة أو طاقة؟

إن ما نريد أن تتفضّلوا بتوضيحه لنا [الخطاب للمهندس بازركان] هو الموقف الأصوليّ الذي التزمتم به بشأن بقاء شخصيّة الشخص في كتاب «درس التدين» وكتاب «الذرة اللامتناهية»، وما هو الحل الذي صرتم إليه حيال ذلك؟

مداخلة

ـ ثمّة نزاع كان وما يزال بين المعتقدين بالمعاد الجسماني والمعاد الروحاني. فالفريق الذي يؤمن بالمعاد الروحاني يذهب باختصار لعدم

الحاجة إلى إحياء هذا الجسد مجدّداً لكي نهتمّ بحل مشكلات هذه الحياة الجديدة، فالمعاد روحاني واللّذة والعذاب روحانيان أيضاً.

ولكن الفريق الذي يؤمن بالمعاد الجسماني يقول إن هذا المعنى يختلف مع صريح نصّ القرآن، فيما يصف به كتاب الله في مواطن متعدّدة الجنّة والنار وصفاً حسّياً يُنبئ بجسميّتهما.

وغرضي أن أسأل: هل وجود الجسم ضروري للّذة والألم الجسماني أم بمقدور الإنسان أن يشعر بهما من دون الجسم أيضاً؟

في جواب هذا السؤال لا أرى ضرورة لوجود الجسم بهذا الشكل والهيئة والأبعاد والمادّة حتّى يصير الإحساس باللّذة جسمياً، وأفضل مثال على ذلك وأكمله هي الرؤيا، فنحن في المنام نحسّ باللّذة والألم الجسميين بشكل كامل.

وبهذا فإنّ اللّذة والألم (يعني الجنّة والنار) في عين كون الإحساس بهما في الآخرة جسمياً بشكل تام، لا ضرورة معهما للجسد؛ أي تجمّع هذا البدن وحضوره هناك مجدّداً.

يرتبط السؤال الآخر بمسألة «الآكل والمأكول». إذا أردنا أن نستنتج ممّا دار في الجلسات السابقة وجود الروح والجسم، فستضحى مسألة «الآكل والمأكول» محلولة. وتوضيح ذلك أننا نؤمن بجسم متكوّن من هذه العناصر المادّية العاديّة، وبروح تمنح الحياة والشخصيّة؛ وأنّ تلك الروح هي التي تعيّن شخصيّة الأفراد بالاختصاص.

إذن لا ضير من تجمّع وتمركز المواد التي هي الأوكسجين، الهيدروجين، الكاربون، الرصاص وغيرها، لا سيّما وقد ثبت علميّاً أنّ الرصاص الموجود هنا هو نفسه الموجود بالشمس من دون فرق، وله

الخصائص ذاتها.

فإذا جمعنا هذه المواد وأوجدنا جسماً فلا ضرورة أن يكون ذلك الجسم هو ذاته الذي كان موجوداً هنا، لأنّ الجسم المادّي هو في حال تغيّر وتبدّل طوال المدّة بين (٦٥ ـ ٧٠) سنة التي يقضيها هنا.

وبذلك إذا حلّت الروح في ذلك الجسم فإنّ المشكلة محلولة.

الأستاذ مطهري: السؤالان اللّذان طرحهما السيّد.... وأجاب عنهما صحيحان كلاهما. ولكن غاية ما هناك لو أني أنا الذي قلت الكلام الذي ذكره، لما قَبِل به!

تساءل في المقطع الأوّل: هل الجسد ضروري لوجود اللّذة والألم الجسميين أم لا؟ أجاب بالنفي، وهذا هو واقع الحال. صحيح أننا قسّمنا اللّذة والألم إلى جسميّ وروحيّ، ولكن ليس معنى ذلك أن الجسم يحوز بعض اللذائذ والآلام، والروح تحوز بعضها الآخر، وإنّما اللّذات والآلام هي جميعاً من نصيب الروح، لأنَّ اللذة والألم يرتبطان بالشعور والإحساس والإدراك؛ وليس للجسم شيء من ذلك أساساً.

فلو تعرّضنا لضربات السوط أو للصدمات، فالذي يتألم في الواقع ليس بدننا، وإنّما نحن، ولكن غاية ما هناك أنّ اللذة أو الألم الذي يتجشّمه الروح تأتي عن طريق الجسد؛ للاتحاد الموجود ما بين الروح والبدن.

فعلى أثر الضربة التي تنزل بك يظهر هنا ـ في عالم الروح ـ نوع من الألم ويتخلخل الاعتدال الموجود، فيتبدّل إلى ألم. ولذلك يقولون إن الألم واللّذة (حتّى الجسميين منهما) هما في عالم الروح، وإنّما يختلف الطريق وحسب.

فالألم الروحيّ هو ما يكون مبدؤه روحياً أيضاً، من دون إن يُصاب الجسم بأي أذى، ومثاله ما يتعرّض له الإنسان من أذىً من جهة حبّ الظهور. فإذا ما تعرّض الإنسان للانتقاص والإهانة تتألّم روحه مع أنّه لم تنزل بجسمه ـ بالتأكيد ـ أيّة ضربة. وكذلك الحال إذا فقد عزيزاً فهو يتألّم من دون أن يصاب جسمه بأذى، أو إذا بُشّر بأنّه سيبلغ أمله الكبير في المستقبل، تراه يفرح من دون أن يتذوّق طعاماً أو تلمس يده شيئاً ما مثلاً.

وما ذكره بشأن المنام والرؤيا فهو عالٍ جدّاً. فقد رام بعضهم أن يذكر الكلام ذاته مستشهداً بمثال المنام نفسه. فنحن نحوز في عالم الرؤيا والمنام على اللّذة الجسميّة من دون أن يكون ثمّة مؤثّر على جسمنا من الخارج. كما نتحمّل الألم الجسميّ من دون أن نتعرّض لأذىً [جسميّ].

ومعنى ذلك اننا في عالم اليقظة لا نكسب عن طريق الروح غير اللّذة والألم الروحيّين. أمّا في عالم المنام والرؤيا فبسبب الحرية التي تنالها الروح بانفصالها عن البدن ـ بحسب قول أولئك ـ نجد أن اللذائذ الجسميّة هذه ترد عليه من داخل الروح ذاتها من دون وساطة الجسم. وليس ثمّة إشكال في ذلك.

بيدَ أن على السيّد... أن ينتبه إلى أنَّ مؤدّى كلام المعترضين أنّهم يقولون: لا يقول القرآن بأنَّ لدينا لذّة جسميّة وأُخرى روحيّة، بل يريد أن يقول بأن اللّذة الجسميّة والروحيّة هذه هي نفسها التي نحسّها في اليقظة. وإذا كان الأمر كذلك، فسيصير السؤال عندئذٍ قرآنيّاً. والقرآن لا يذهب إلى الألم الجسديّ وحسب، بل يزيد عليه بأننا نتجرّع الألم الجسديّ عن طريق الجسد نفسه، لجهة قوله: «كلّما

نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب»[1].

والذي ننتهي إليه أنَّ أصل ما طرحتموه صحيح، بيدَ أن محل الإشكال فيه: أنّه هل يتطابق مع القرآن أم لا؟ الأمر لا يخلو من إشكال.

أمّا الأمر الثاني الذي تفضّلتم به فهو صحيح. لقد قيل أن الحدّ الأعلى الذي ذكره القرآن هو أن الجنّة جسميّة، أي لا يقتصر الأمر على الروح، بل البدن موجود أيضاً، ولكن ما هي الضرورة لكي يكون البدن الذي يتّحد مع روحي في الآخرة، هو البدن الذي كان موجوداً في هذه الدنيا جزماً؟ وبالأساس فإنَّ البدن الموجود في هذه الدنيا لم يكن نفسه في أي وقتٍ من الأوقات، إذ تغيّر مرّات ومرّات خلال (٦٠ ـ ٧٠) سنة أمضاها في هذه الحياة، بحيث إذا ما جمعنا كلّ كان جزءاً من البدن (تلك الأشياء التي تخرج بصورة زوائد وقشور البدن وأظافر وشعر) لربّما صار كل إنسان بحجم جبل أبي قبيس (كبيراً جدّاً).

ومع تغيّر البدن مرّات، فإنّ الإنسان الذي تراه ببدنه هذا وهو في سن (٨٠ ـ ٩٠) سنة، من المؤكّد أنَّ بدنه تغيّر عدّة مرّات نسبة لما كان عليه بين (٦٠ ـ ٧٠) سنة. بل تتغيّر حتّى الخلايا العصبية التي يقولون أنّها لا تموت وتحلّ محلّها خلايا أُخرى. إنّ جسم الإنسان في حالة تبدّل دائم، فهو يدفع الطاقة نحو الخارج بانتظام ويأخذ طاقة جديدة.

وهكذا يتبيّن أن ما تفضّلتم به صحيح. ولكن إذا شاء أحدهم أن يعترض ـ اعتراضاً بسيطاً ليس على شاكلة الاعتراض الأوّل الذي فيه شيء من التعقيد ـ

---

(١) النساء: ٥٦.

ويقول: كلّا، يجب أن يكون البدن الذي يُبعث به الإنسان هو نفسه الذي مات فيه، فيرد عليه أن هذا ليس كلاماً صحيحاً، لأنّ القرآن يشير إلى أنّه حتّى الشيخ الهرم الذي يموت في التسعين من عمره يُبعث شابّاً في تلك النشأة.

وبه يتّضح أن البدن ليس نفسه، إذ لو كان كذلك لتحتّم أن يُبعث الذي يموت شابّاً شاباً، والكهلُ كهلاً، وقبيح الصورة قبيحاً وهكذا، مع أنّ الإشكال القبيحة تصير جميلة هناك، وما أكثر ما يصير الجميل ـ هنا ـ قبيحاً هناك.

يتبيّن انّ سؤالكم الثاني مع جوابكم عليه صحيح تماماً، كما أنّ السؤال الأوّل صحيح أيضاً بالجواب الذي ذكرتموه، ولكن ثمّة إشكال آخر هنا فحواه: من وجهة نظر القرآن ليس اللّذة والألم جسميين وحسب، بل يكونان عن طريق الجسم أيضاً.

بقاء الشخصيّة في القيامة
(٢)

ما تناولناه آخر الجلسة الماضية على أن نتابعه في هذه الجلسة يتمثّل بمسألة بقاء الشخصيّة ودوامها، وهو من مسائل القيامة المهمّة.

صحيح أننا لا نستطيع أن نعثر في القرآن على لفظ يدلّ على بقاء الشخصيّة، بصورة مباشرة، بيدَ أننا نجد أن جميع أحكام القيامة مشيّدة على أساس بقاء الشخصيّة وديمومتها.

فوجهة الحديث عن القيامة تتمثّل بأنّك أنت شخصيّاً الذي تزاول العمل الصالح [والطالح] في هذه الدنيا، تُحشر بنفسك وتنال الثواب والجزاء على أعمالك بذاتك.

إذن هناك ضرب من الاتصال والترابط، بل ثَمَّ ما هو أكثر فهناك ضرب من الوحدة بين الشخص الذي يعيش في الدنيا ويجترح الأعمال وبين الشخص ذاته الذي يلقى جزاء أعماله في الآخرة. وهذه الوحدة بين الإنسان الذي يعمل والذي يلقى الجزاء، لا يكفي أن تكون من طراز الوحدة النوعيّة على سبيل

اشتراك النسل مثلاً بل لابدَّ وأن تكون وحدة شخصيّة.

فلو كان الأمر أنني أعيش في هذه الدنيا ثمّ يُحشر موجود أكثر ما فيه أنّه من نسلي، كأن يكون ولد من أولادي لكي يمثّلني هناك، فإن ذلك يتغاير مع أحكام القرآن وتعاليمه.

من الثابت أنه عندما أكون ويكون لي وَلد، فنحن بإزاء شخصيّتين ومسؤوليّتين، فلي شخصيّة ولولدي شخصيّة، ولي مسؤوليّة وله مسؤوليّة أخرى. لذلك إذا أُعطي ثواب عملي لولدي فإنّ ذلك يخالف العدل، لا سيّما إذا حُمِّل جزاء سيّئاتي إذ سيكون ذلك ضرباً من الظلم.

وبصرف النظر عن الصيغة التي ستكتسبها المسألة من وجهة نظر العدل والظلم، فإن بحثنا يستند لتعاليم الأديان وأحكامها. ومادمنا نتحدّث عن تعاليم الأديان فإن ما جاءت به الأديان ولا سيّما القرآن يؤكّد من دون شكّ وشبهة، أن هذا الشخص بذاته سيبقى في القيامة وهو بنفسه الذي سيحشر.

والآن، ما هي طبيعة تصوّرنا للقيامة التي يكون فيها الشخص المحشور هو نفسه؟

الفرق بين الشخص والشخصيّة

أُريد أن أوضّح على سبيل المقدّمة أنّ ثمّة فرقاً بين الشخص والشخصيّة، أو بين الشخصيّة بمعناها الفلسفي ومعناها في لغة علم النفس. نقول الشخص أو الشخصيّة تارة ونقصد الهويّة الفرديّة، إذ يكون بين أيدينا شخص و«أنا» محدّدة وواقعيّة معيّنة تمثّل فرداً بالخصوص، ثمّ نأتي لنفترض وجود فرد آخر يتشابه

مع الأوّل بنسبة مئة بالمئة في جميع الخصوصيات الجسميّة والروحيّة، بحيث لو كانت في الأوّل مليارات الصفات لكان لها ما يماثلها في الثاني، عندئذ نقول أنَّ هذين الاثنين شخصيّتهما واحدة، فكل ما موجود في الأوّل موجود في الثاني بلا أدنى تفاوت، بيدَ أنّهما في عين هذا التطابق التامّ، هما شخصان، فردان؛ هويّتان، وأنيتان، الأوّل «أنا» والثاني «أنا» أُخرى.

وما هو مطروح في القيامة هو وحدة الشخص لا وحدة الشخصيّة، أي أن يكون شخص المحشور هو نفسه، لا أن تكون الشخصيّة نفسها ولكن الشخص شخص آخر.

فلو جاءوا في القيامة بإنسان يشبهني بكلّ شيء تماماً حتّى يكون مثلي، فهذا لا يكفي ولا يتطابق مع «كُم» [في: أعمالكُم وغيرها] القرآنيّة التي تتحدّث عن أن الجزاء يحلّ بشخصكم أنتم لا غيركم.

بقاء الشخص ملاك تشخّص الإنسان

الهدف من معرفتنا الفرق بين الشخص والشخصيّة أن يكون الشخص هو الذي يتحتّم أن يبقى. والفريق الذي يؤمن بالروح وانّها باقية على كلّ حال، يذهب إلى أنّ ملاك تشخّص الفرد وأنيته[1] (الأنا) هي بهذه الروح.

فهذه الطائفة تذهب إلى انَّ أنّيتي أنا الموجودة فعلاً متقوّمة بالروح، فأنّيتي «أنا» هي التي أدرك وجودها بالعلم الحضوري، وما يتجمّع في ذهني من

---

(١) حتّى لو استخدمنا تعبير الشخصيّة فمقصودنا تشخّص الشخص.

خواطر وذكريات لها صلة بنقطة مركزية واحدة (أي أن تكون الرؤية رؤيتي «أنا» لا أنّها الرؤية التي تُنسَب لمجموعة ما، وإنّما تُنسب الرؤية لواحدٍ واقعيّ هو أنا). فرؤيتي وإحساسي، وأنّيتي وتعدّد شخصي، وهويّتي الفرديّة هي جميعاً متقوّمة بروحي.

أجل، لبدني تأثير في شخصيّتي بالمعنى النفسي (السيكولوجي) إذ من الثابت أن لصفاتي الممتازة صلة بهذه التركيبة البدنية. وبالمقدار الذي أكون شبيهاً بك، تكون شخصيّتي شبيهة بشخصيّتك، ولكن لا صلة لشخصي وهويّتي بهذا البدن. فمهما تبدّل بدني خلال سنوات عمري فإنّ شخصي هو نفسه، لأنّ «ذاتي» لا تتبدّل لشيء آخر.

يمكن أن يطرأ التبدّل على خلايا بدني، فتذهب واحدة لتحلّ محلّها أُخرى، فيتغيّر بدني، بيدَ أن «الأنا» فيّ لا تتبدّل، لأنّي أنا نفسي من الصغر حتّى الكبر لم يتغيّر إحساسي بنفسي وادراكي لوجودي، و«الأنا» ثابتة في وجودي، وكل ما عدا ذلك يتغيّر، بل قد تتغير صفاتي الروحيّة أحياناً. فلو كان ثَمَّ وجود للنسيان الواقعيّ ـ ويبدو أنّه موجود بحسب الظاهر[1] ـ، فسأجد نفسي أنني طوال عمري أحصد لذهني يوميّاً ألوف الخواطر التي تصير من وجهة نظر نفسية (سيكولوجية) جزءاً من شخصيّتي، ولكنّي أعود لنسيانها بعد يومين. فجميع جزئيات اليوم تُنسى غداً، حتّى تلك الأشياء التي تأخذ محلّها في الذاكرة بحيث يخيّل إلينا بقاؤها، وتقع فريسة النسيان تدريجيّاً.

---

(١) نظنّ ابتداءً بوجود النسيان، ولكن العلم يقول خلاف ذلك.

وهكذا نجد أن أبعادنا الروحيّة يطرأ عليها التبدّل والتغيّر، بيدَ أن ذلك يكون بمنزلة الأعراض والعوارض التي ترد عليَّ وتأخذ من «الأنا» ولكن أنّيتي (الأنا) بذاتها لا تُمحى أبداً، فأنا موجود دوماً ولا أتبدّل لشيء آخر.

في ضوء هذا المنطق يقوم اعتقاد المؤمنين بالروح في مسألة بقاء الشخصيّة، على بقائها في مفهوم الهويّة الفرديّة. فإذا ما حُشرت في القيامة بهذا البدن أو بغيره فأنا أنا تماماً، ولكن غاية ما هناك أنَّ شكلي تبدّل.

وحتّى لو مُسختُ في القيامة بما يتناسب وملكاتي وحُشرتُ بصورة حيوان، فسيبقى ذلك الممسوخ هو أنا، ولكن بمظهر حيوان.

النظرية المعاكسة: الإنسان كجهاز

أمّا إذا لم نطرح بقاء الروح، فماذا بمقدورنا أن نقول إزاء الهويّة الشخصيّة للإنسان؟ قد لا نؤمن أساساً بهويّة شخصيّة للإنسان وننكر فحوى القول: «أن لكل إنسان هويّة فرديّة (شخصاً)، وأن بالإضافة إلى الشخصيّة التي تعدّ من مكاسب ذلك الشخص، ثمّة وجوداً لكيان واقعيّ فرديّ اسمه الإنسان»، بحيث ننكر هذا الكلام ونعدّه ضرباً من الوهم.

وبعبارة أُخرى تُنظر هذه الوجهة للإنسان باعتباره وحدة اعتبارية وليس وحدة حقيقيّة واحدة، لأنّه بمجموعه جهاز مثل الأجهزة الأُخرى. فلو أخذتم من جهاز السيارة، فكل فرد من أفراده هو وحدة اعتبارية، بحيث لا وجود واقعيّ للجهاز ذاته، بل الواقعيّة للأجزاء، والجهاز يعني العجلات وهذه الحدائد وما شابه.

وعلى الشاكلة ذاتها يُنظر للإنسان كجهاز، ولكن كل ما هناك أنّه يتألّف من

أجزاء مادّية وروحيّة. والمادّية هي هذه الأعضاء والجوارح والخلايا التي نشاهدها، أمّا الأجزاء الروحيّة فهي عبارة عن هذه الخواطر واللمحات التي تتداعى في ذهننا بانتظام. ففي كل آن يمرّ بذهننا تصوّر: صورة أبينا، أُمّنا، سفر إلى مكان معيّن، أُمنية ما. وهكذا تمرّ الصور والخواطر من دون أن تشبه إحداها الأُخرى أو تكون ذاتها.

وشخصيّتنا هي تركيب مؤلّف من هذه المجموعة المادّية وتلك المجموعة النفسية. وكما يتبدّل الجانب البدني؛ ينقص ويزيد، كذلك يتبدّل الجانب النفسي. وفق هذا المنظور لسنا شخصيّة واقعيّة، فأنا لستُ ذلك الإنسان الذي كان قبل خمسين عاماً، لأنّ تلك المجموعة التي كانت قبل خمسين عاماً، إمّا أن تكون قد تلاشت وتداعت بالتمام، أو يكون قد ذهب منها ٩٠٪. وإذا كانت عدّة خواطر (سبع أو ثمان) ما تزال لابثة في ذهني من سنّ طفولتي عندما كان عمري سنتين مثلاً، فإنَّ ما ظلَّ باقياً من شخصي هو بهذا المقدار لا يتعدّاه. والأكثر من ذلك أنني لست ذلك المركّب، بل أنا هذه المجموعة [الكائنة في هذه اللحظة من توليف مادّيّ ونفسيّ متغيّرَين].

لو أنكرنا الشخصيّة بمعنى الهويّة الفرديّة فلا تبقى أية مشكلة كبيرة في هذا المجال. فلو وُجد في القيامة مثيل مشابه لي عبر إيجاد بدن يشبهني تماماً (وليس ثمّة ضرورة أن يكون البدن ذاك هو البدن ذاته الذي متّ فيه) وخواطر مشابهة لهذه الخواطر بشكل كامل، فسأكون أنا الذي وُجدتُ من خلال شبيهي، فماذا تريدون غير ذلك؟

فـ «أنا» ليست شيئاً غير هذا؛ كما ليست له أيّة واقعيّة أُخرى.

أمّا إذا نأينا عن هذا الكلام وأخذنا «أنا» بصورة «أنا» الجالس الآن، بحيث ينبغي أن أكون مطمئناً تماماً إلى أنني «أنا» الذي أنال الثواب والعقاب في القيامة وليس شبيهي، فعندئذ يكون السؤال: ما هو الشيء الذي يمكن أن نعدّه ملاك الشخصيّة والتشخّص؟ إنّ شيئاً فيَّ هو ملاك وحدتي، فأنا الآن أدرك نفسي وحدة (كيان) واقعي، وهذه الوحدة (الكيان الفرديّ) هو الذي سيُحشر في القيامة، فما هو يا ترى ذلك الشيء؟

شخصياً لم أستطع أن أعثر عليه، ولكن إذا بدا للسادة شيء فليطرحوه لكي نبحثه.

لا أظنّ أننا نستطيع تفسير بقاء الشخصيّة في القيامة من دون أن نؤمن بالروح، ونعدّها ملاكاً لتشخّصنا ولوحدتنا الواقعيّة. كما لا نستطيع تفسير المسألة في ضوء العنصر الثالث ـ الذي طرحه المهندس بازركان ووجّهتُ إزاء بقاء الشخصيّة سؤالاً ما زال دون جواب ـ إذا لم نعتبره عنصراً مدركاً إرادياً واعياً وملاكاً لوعينا ذاته؛ أي إذا لم نعتبر «الأنا» هي نفسنا وذاتنا.

وبشأن العنصر الثالث، لم يوضّح ـ المهندس بازركان ـ المصير الذي سيؤول إليه. هل سيتبدّل ثانية إلى مادّة وطاقة؟ أم أنّه سيبقى على خصوصيته الإراديّة الواعية المدركة ولا يعود لهذه الدنيا مرّة أُخرى؟ ينبغي ـ للمهندس بازركان ـ أن يوضّح الفكرة.

في كلّ الأحوال، ليس لدينا فرضية أُخرى غير هذه لتفسير بقاء الشخصيّة وديمومتها. والقرآن عندما أراد تقوية عقيدة القيامة تراه ركّز على مثال الإحياء والإماتة في هذه الدنيا، بيدَ أنَّ هذا تشبيه من حيثية؛ أي من جهة (والتشبيه

يأتي دائماً من جهة لا من جميع الجهات) فهو لا يريد أن يقول إن ما يحصل هو ضرب من القيامة الواقعيّة بالذات.

فالإحياء والإماتة في هذه الدنيا هما من باب تجديد المثل لا عودة الشخص ذاته. فأرضنا وما فيها من نبات، والحياة الموجودة في هذه السنة التي تذهب لتتجدّد في السنة الأُخرى، ليست هي الحياة ذاتها. فما يأتي في قابل ليس الأشخاص عينهم، بل أمثالهم وأشباههم.

فما موجود في هذه الدنيا إذن هو تجديد الأمثال؛ أي بقاء النوع لا بقاء الشخص والفرد. إن ما جاء في معجزات الأنبياء من إحياء الأموات ـ وهو نموذج من القيامة ـ ليس لدينا عليه حتّى نموذج واحد في المسارات الطبيعيّة العاديّة، أي لم يحصل أبداً، أن مات شخص معيّن، ثمّ عادَ للحياة مرّة أُخرى.

«أنا» في كلام ديكارت

هنا أُضيف نقطة واحدة، ثمّ أترك الحديث للسادة كي يدلوا بتوضيحاتهم. وهذه النقطة تتمثّل بما ذهب إليه كثير من الأجانب وغيرهم من أنّ «أنا» التي نتحدَّث عنها تعني الخواطر المتسلسلة هذه (أي تسلسل الخواطر).

انطلاقاً من هذا الفهم أشكل هذا الفريق على ديكارت قوله: أنا أُفكّر فأنا إذن موجود، من أنّه اعتبر «أنا» شيئاً و«الفكر» شيئاً آخر، في حين إن مقولة «أنا أُفكّر» هي نفسها «أُفكّر» ومهما يقال فإن «أُفكّر» ليست أكثر من وجود الفكر.

«أنا أُفكِّر» ليست أكثر من أنَّ «أنا هو ذلك الفكر نفسه» لا أن «أنا» شيء و«الفكر» شيء آخر؛ أي أنا أفكِّر، ولأني أُفكّر، فأنا إذن موجود. كلّا، وإنّما

«أنا» تعني مجموعة هذه الفِكَر، وهذه الخواطر المتسلسلة التي يأتي بعضها تلو الآخر. وليس تصوّرنا أنّهما اثنان أكثر من وهم.

هذه المسألة تشبه جلوسنا لجوار ساقية ماء، وتمرّ أمامنا ذرّات الماء متتابعة ـ تماماً كما تمرّ أفواج الجنود ـ ولكن عيننا التي لا تلحظ الذرّات منفصلةً الواحدة عن الأُخرى، تحسبِ أنّ هذا الماء الذي يجري هو موجود واحد له هذا الامتداد والانجذاب، والحال أنّه ليس واحداً، بل هو متكثّر ومتعدّد ونحن نظنّه واحداً.

أو مثل سلسلة تمرّ من أمامنا، فالحلقات المتّصلة ببعضها هي التي تمرّ من أمامنا، ونحن نتصوّر أن السلسلة ذاتها تعبّر عن وجود واقعيّ، ولا وجود للسلسلة بل هي مجموع هذه الحلقات المتّصلة ببعضها.

وعلى المنوال ذاته عندما أقول «أنا» فلا وجود لها كشيء آخر، وإنّما تعني «أنا» مجموع هذه الحلقات من الخواطر التي تتعاقب وراء بعض، ولا شيء آخر.

ولكن هذه الفكرة ليست صحيحة، فهذه الخواطر التي تأتي ثمّ تذهب ليست مطلقة، بل هي جميعاً مرتبطة بمكانٍ آخر.

ولذلك إذا جاءت الخواطر ذاتها بذهنك وذهني، فليكن ذلك، ولكن تلك مرتبطة بمكان وهذه بمكانٍ آخر، فلو تصوّرت بذهني صورة مسجد شاه (في أصفهان) فليس في ذهني تصوّر مطلق، وكذلك الحال في ذهنك، لكي نقول إن تلك حلقة في سلسلة، وهذه أيضاً حلقة في سلسلة أُخرى.

انَّ التصوّر ذاك مرتبط بـ«أنا» (أنا خاصّة) وهو في الواقع تجلّيات للأنا تلك. وعندما أقول: «أنا أنظر» فهذه النظرة الموجودة في «أنا» ليست مطلقة بل

نظرة خاصّة بـ«أنا». وكذلك الحال في «أنت تنظر» فهذه النـظرة فـي «أنت» ليس مطلقة، بل هي نظرتك. وبالتالي لا يمكن تشبيه هذه التصوّرات بـحلقات السلسلة، وإنّ كل واحد منها منفصل لا ارتباط له بأي مكان. وإذا جاز التشبيه فينبغي أن تشبَّه بالفقاعات الطافية على الماء. فلو كان بين أيدينا ماء ما فستظهر على سطحه فقاعات، بيدَ أنَّ هذه الفقاعات المنفصلة عن ذلك الماء، ليست شيئاً [مطلقاً] بحيث إنّها تظهر على سطح ذلك الماء دائماً.وإذا كان لدينا ماءان فهذه الفقاعات تعود لهذا الماء، والفقاعات الأُخرى تلك مرتبطة بالماء الآخر.

وفي كل الأحوال، فإنّ واحدة من أكبر المشكلات في القيامة هي بـقاء «الأنا» وحفظ شخصيّة «الأنا». وبالمقدار الذي أحسّـه لم ألمس فـي كـتاب «الذرّة اللامتناهية» اهتماماً بمسألة بقاء الشخصيّة، ولم يُبذل الجهد لحلّها. ومع أنَّ أُسس ذلك وأُصوله تساعد على حلّ مشكلة بقاء الشخصيّة أكثر، بيد ـ أنّ المؤلّف ـ لم يلج هذا البحث مباشرة. ولكنّه تـعرّض لهـما فـي كـتابَيْ «درس التدين» و«الطريق المطويّ» وقد دوّنت بعض الملاحظات التي سأعرضها مـن كتاب «درس التدين» ـ الذي صدر بعد ذاك وجاء أصغر منه ـ ثمّ سيدلي السيّد المهندس بتوضيحاته بعد ذلك.

نقد نظريات المهندس بازركان

كما أشرت في الجلسة السابقة تناول المؤلف في كتاب «درس التديّن» وتحت عنوان «إثبات القيامة» عدداً من المسائل، منها توليد المثل في الإنسان وبقيّة الموجودات الحيّة، سُبات الطبيعة ويقظتها، ثبات الطبيعة وبقاؤها (بمعنى

أن أي موجود في الطبيعة لا يعدم، وأي معدوم لا يوجد)، وَثَمَّ فصل آخر بعنوان «أمثلة كثيرة لبقاء الأحياء أو حياة الأموات في الدنيا» والأمثلة هذه هي من قبيل بقاء النسل وما شابه، إمكان القيامة والجنّة والنار. لقد نمّى في القسم الأوّل (أي في مسألة توليد المثل) الفكرة التي تقول: «تصير الذرة الصغيرة في المحيط الموائم موجوداً حيّاً نامياً يرث خصوصيات الأبوين وصفاتهما».

وأصل البحث مقبول، حيث يذكر هناك: «بمقدور الطبيعة أن تختزل وتستخلص عدّة أجيال في نقطة صغيرة وتستودعها الجرثومة الحيّة هذه أو النطفة والبيضة، وتحميها وتحافظ عليها».

هذا ما جاء في الفصل الأوّل، وهو مقبول، ولكن نريد أن نرى طبيعة الأثر المترتّب على هذه المسألة؟

أمّا في القسم الثاني الذي جاء بعنوان «سُبات الطبيعة ويقظتها» فقد ذكر ما يلي: «إنّ مسار الطبيعة برمّته هو عبارة عن تعاقب حالات السبات واليقظة، والقرآن أكّد هذا؛ السبات واليقظة، والموت والحياة». وهذه فكرة صحيحة أيضاً.

يقول بعد ذلك: «القيامة هي واحدة من اليقظات أو الانقلابات، ولكن على مستوى الأرض والشمس والنجوم؛ هي عبارة عن انقلاب أو يقظة أو حياة كليّة»[1].

في القسم الثالث الذي تناول بقاء الطبيعة وثباتها، ذكر بقاء المادّة والطاقة

---

(١) هذه خلاصات؛ بعضها عبارات المؤلّف عينها.

وكذلك بقاء الآثار، بحيث تبقى آثار كل شخص، تلك الآثار التي تعدّ من وجهة علم النفس جزءاً من شخصيّة الإنسان.

دار القسم الخامس حول «إمكان القيامة والجنّة والنار» وفيه أشار لعودة الحياة إلى الأموات، وإدامة الحياة عن طريق النمو من خلال الأقلام والتراكيب [ما يحصل في الزراعة]. وقد بدا لي أنّه ـ أي المهندس بازركان ـ ابتغى في هذا القسم أن يشير لمسألة بقاء الشخصيّة، ولكن ليس بذات عنوانها [وإنّما من خلال مضمونها]. وقد دوّنت ملاحظاتي على هذا الفصل بصورة أكثر تفصيلاً، وسأقرأ لكم ما كتبته:

«علميّاً تستطيع أيّة قطعة من جسم الإنسان ولو كانت صغيرة جدّاً، أن تعيد إنتاج الإنسان الأوّل عينه [١] بشكله وصفاته وخواطره ذاتها [٢] لو وضعت في محيط مناسب ونمت، تماماً كما تفعل النطفة، البذرة، الجذر، القلم وغيرها. وفضلاً عن منطق العلم فليس ذلك بمحال أساساً. وهذا الشخص سيكون وارثاً للشخص الذي سبقه واستمراراً له. ولو كان المحيط الجديد ينطوي على شروط أفضل وتتوافر فيه لوازم أنسب من تلك الموجودة في الدنيا، لحصل لتلك القطعة نمو استثنائي بحيث يرى ـ الشخص الجديد ـ نتاج وعواقب الأعمال السابقة المتمثّلة بصورة ملكات وروحيّات مكتسبة على نحوٍ واسع وشديد جدّاً.

ستبرز في وجود الإنسان مكتسبات وتبعات ما تعاطاه الإنسان مع المؤثّرات الخارجية بحسب ردّ الفعل الصادر عنه والسلوك الذي كان انتهجه،

---

(١) المسألة هنا، وبحثنا يدوران حول هذه الكلمة بالذات.

(٢) استند ـ المؤلّف ـ إلى كلمة الخواطر أيضاً.

بحيث يزداد شيء على بنيته أو في بنيته ونسيجه وأعضائه وأعصابه. وسيكون لهذه الحالات وما أنتجه الشخص أو الملكات والمكتسبات انعكاساً في جميع أنحاء بدننا، ومن بين ذلك الخلايا التناسليّة، والخليّة[١] التي ينبغي أن تكون أحياناً المسؤولة عن الإحياء البَعدي (الثاني، التالي) للإنسان.

وسيكون مصير الإنسان بعد القيامة بحسب ما كان عليه في الدنيا من عقيدة ومقصد ومسير، وما قام به من فعال وأعمال، وطبيعة الحالة التي اعتمدها في تنظيم نفسه واستكماله، إذ سيكون ذلك كلّه ميراثاً يرجع إليه في القيامة مجدّداً».

ثمّة سؤال هنا ـ رجائي من المهندس بازركان أن يوضّحه بنفسه ـ: هل يُعتقد أنَّ للإنسان في هذه الفرضية[٢]، خليّة واحدة فقط لها الاستعداد أن تعمل فيما بعد كما تعمل النطفة، والبذرة، والقلم والجذر [قلم الأشجار وجذرها] فتعيد انتاج الإنسان السابق بشكله وصفاته والخواطر التي كان عليها ذاتها، بحيث يكون الشخص الجديد استمراراً للأوّل ووارثاً له؟ إذا كان الأمر كذلك فهذا هو كلام القدماء نفسه حيال الإنسان، وقد استشهدوا بشيء من الحديث لتأييده.

ما ذكره القدماء هو أنَّ كل شيء في بدن الإنسان يضمحل ويتلاشى، وأنّ البدن ليس ملاكاً لشخصيّة الإنسان.

ثمّة شيء أسماه القدماء بالذرّات الأصليّة عدّوها ملاكاً لشخصيّة الأفراد. وهذه فرضية وحسب، صاغوها كما يشاءون ودفعوها على سبيل الاحتمال. أمّا

---

(١) يمكن للخليّة أن تكون من الخلايا التناسليّة أو من نوع آخر.

(٢) لقد استخدم المؤلّف أيضاً صيغة الفرضية لفكرته.

في الصياغة التي قدّمها المهندس بازركان، وعلى أساس البيان العلمي الذي قدّمه، لا يمكن القول أنّها ممكنة [قضية احتماليّة] بل ذكر أنّ في بدن الإنسان بالخصوص ذرّاتٍ هي وحدها التي تملك استعداد النمو فيما بعد لتوجد إنساناً من جديد.

وفي الواقع يعتبر الحامل لشخص الإنسان وشخصيّته هي ذرّات بعينها.

نستفيد من هذه المقدّمات أن المهندس بازركان يريد أن يقول إن في كل إنسان خليّة واحدة بمقدورها أن تنمو وتنتج إنساناً فيما بعد. ولكن سبق له وأن أسهب في التوضيح (لا سيّما في كتاب: الطريق المطويّ) أن جميع خلايا بدن الإنسان ترث شخصيّته، وبمقدور كل خليّة من خلاياه أن تفعل العمل نفسه. ولا أحسب أنّ مبانيه العلميّة تسمح له أن يحصر الأمر ـ الآن ـ بخليّة واحدة فقط.

ولكن لو آمن بأنًّ تلك الإمكانيّة ـ في توليد المثل ـ موجودة في الخلايا جميعها، فليس هناك ما يمنع من أن يُحشر في القيامة ألوف البشر المنبثقون من إنسان واحد بعد موته، وكل خليّة من هذا الإنسان تنمو في إطار شروط خاصّة. وعندئذٍ لن يكون في القيامة مطهري واحد ومهندس بازركان واحد، شاءا أن يتباحثا معاً، بل سنكون أمام مئات الألوف من مطهري والملايين من المهندس بازركان، وكل واحد يأتي هناك سيعبِّر عن «الأنا» نفسها.

مع الإيمان بنموّ الخلايا جميعاً بحيث تولّد شخصيّة الشخص مرّة أُخرى، فسيكون ذلك دليلاً على تكرار الشخصيّات في القيامة. بيد أنّها لن تعبّر عن شخص ذلك الإنسان، لأنّ «الأنا» الواحدة (هذه الأنا التي هي الآن أنا) ليس بمقدورها جزماً أن تكون ملايين من «الأنا».

ومع ذلك إذا أردنا أن نرفض الوجهة العلميّة هذه، فإنَّ القرآن لا يتحدّث في حشر الإنسان الواحد عن أكثر من شخصيّة واحدة، فأنت لا تُحشر بصيغة أشخاص متعدّدين بل بصورة شخص واحد وفرد واحد.

هذا هو السؤال الذي يرتبط بالاستعداد، وفيما إذاكان ممكناً لخليّة واحدة أم لجميع الخلايا؟ والإشكال يرد عليه في الحالات جميعاً.

المسألة الثانية ـ في النقاش مع المهندس بازركان ـ تتمثّل بطبيعة وجهة نظره عن ملاك الشخصيّة بالمعنى الذي ذكرته ؟ والسؤال هنا : هل لنا ـ نحن الموجودين هنا ـ هويّة فرديّة واحدة أم لا؟ ثمّ هل الهويّة الفرديّة هي ـ واقعاً ـ ضرب من الكذب والوهم ؟ . . أم أنّنا محض جهاز [كائن] كما المسجد هذا، وأنَّ «الأنا» هي كذبة كبيرة بتعبير بعض الأجانب لأنّها أمر انتزاعيّ بالأساس ؟ تماماً كما نتحدّث عن طهران، فلا وجود لطهران مستقلّ عن هذه الأبنية والمراكز والأطر وهذا الشارع وذاك.

لذلك ربّما يحصل لطهران هذه خلال القرنين الأخيرين، أن تهدّم ويجلب لها الطابوق من أراضٍ أُخرى، ثمّ يُعاد بناؤها، ويأتي بشر آخرون، ونقول أنّ طهران هي طهران نفسها.

وكذلك الحال في بغداد، فما تزال بغدادُ بغدادَ منذ ألف وثلاثمئة سنة. وهذا أمر اعتباري، ولا وجود مستقلّ لبغداد عن البيوت والبشر والشوارع، وما موجود هو البيوت والبشر والشوارع التي تتداعى وتتبدّل على الدوام.

وعندما نقول إنّها موجودة، فنعني بذلك هي المجموعة (من البشر والشوارع والمراكز والبيوت) وإلّا لا وجود لها بصورة شخص مستقلّ، أو على

نحو الهويّة الواقعيّة والفرديّة.

والسؤال: هل هويتنا نظير هويّة طهران وبغداد أم أنّ لنا هويّة فرديّة شخصيّة واقعيّة؟ علينا أن نكون واثقين بأنَّ «الأنا» تلك التي ندركها وذلك الشخص الذي ندركه، هو «الأنا» والفرد نفسه الذي سيُحشر في القيامة.

نصل الآن للمهندس بازركان وما سيتفضّل به.

مداخلة بين بازركان ومطهري

المهندس بازركان: أُريد أن أُشير أوّلاً لجملة ديكارت المعروفة. إذ لم تكن تعنيه «أنا» في مقولته، بل كل ما هناك أنّ «أنا» تتكرّر دوماً في أوّل صيغة التعبير في الفرنسية والانكليزية واللغات الأجنبية. نحن نقول: قلتُ، أفهم، أسمع، أما أولئك فيسبقونها بـ«أنا» فتكون الصيغة: أنا قلتُ. وإذا أردنا أن نؤكّد الأمر كثيراً، فنقول: أنا أعطيت الأمر بذلك.

وفي كلام الشيخ مطهري الذي ربّما نقل جملة ديكارت عن العربية، نراه حين يذكر مقولة: «أنا أُفكّر إذن أنا موجود» يركّز على «أنا» وكأنَّ ما أراده ديكارت هو الحديث عن الأنية والشخصيّة، في حين إنّ الأمر ليس كذلك.

لم يرد ديكارت أبداً التركيز في مقولته تلك على وجود «الأنا» والأنية والشخصيّة، بل أراد أن يواجه منكري الوجود بما فحواه أنني إن أنكرت الله، وأنكرت الحقيقة، والعالَم والعلم، بل أنكرت كلّ شيء، فليس بمقدوري أن أنكر نفسي، فلأني أُفكّر إذن فأنا موجود، أي إنّ هناك وجوداً ما يتمثّل بوجودي.

الأستاذ مطهري: ولكن ديكارت يثبت وجود الروح انطلاقاً من هذه النقطة بالذات ـ وليس بدليل آخر ـ ثمّ يذهب تلقاء الجسم. وإلّا إذا لم يكن معنيّاً بصرف وجود «الأنا» (سواء أكانت «الأنا» هذه هي هذا الوجود نفسه، أم كانت منشأً للفكر أو الفكر نفسه) فلا يستطيع أن يقول ما قال. فبعد أن ثبتت النفس والروح، اتخذها أساساً لإثبات الجسم ثمّ الله، وهذا دليل على توجّهه لهذه النقطة.

طبيعيّ أنّ هذه المسألة مشهودة أكثر في كتاب «حديث في المنهج الصحيح لاستخدام العقل» الذي ترجمه «فروغي» وكذلك في الكتب العربية. وقد سجّل الآخرون اعتراضهم على ديكارت على هذا الأساس الذي يَعتبر فيه «الأنا» تعبيراً عن وجود شيء مفكّر.

واعترض بعضهم عليه أنّك آمنت قبل هذا بأصل آخر (أصل مسبق) فقد اعتبرت الفكر «فعلاً» وذكرت أن كل فعل يلزمه فاعل، إذن فاعل الفعل هو شيء آخر. قد تصدق تلك المسألة بالطبع، ولكنّه أخذها أساساً لإثبات الروح، فهو يؤمن بالروح، وقد جعل ذلك فقط دليلاً على وجودها [أي جعل «الأنا» أصلاً للإثبات].

المهندس بازركان: أجل لنصرف النظر عن ديكارت الآن. لقد عرضتم [الشيخ مطهري] في جلستنا السابقة سؤالاً ثمّ أبديتم استغرابكم كيف أني لم أُجب عنه. وفحوى السؤال الذي طرحتموه للجميع أن يفكّر السادة بالشخصيّة ومعنى الشخصيّة ووجودها.
وما تفضّلتم به في هذه الجلسة ينصبّ تماماً حول هذه النقطة الحسّاسة

المتمثّلة بوجود «الأنا» في هذه الدنيا، وأنّ التي ستحيا مجدّداً في تلك النشأة هي ذاتها، بحيث إذا لم يكن المحشور الذي تتكرّر حياته مجدّداً في تلك الدار هو الشخص نفسه و«الأنا» ذاتها التي كانت موجودة هنا، فلا قيامة إذن.

وكما تفضّل [الشيخ مطهري] بالقول إذا كنت أنا الذي اجترح العمل صالحاً أو طالحاً ثمّ تعود تبعته على ولدي أو بنتي أو حفيدي فليست هذه قيامة [أي: لا يتحقّق معنى القيامة] بل قد يكون ذلك خلافاً للعدل والإنسانيّة والألوهية.

أنا لم أتحدّث في الجلسة السابقة عن الشخصيّة لأنّها مسألة مسلّمة عندي، وقد تحدّثت عنها بما يكفي ـ وعلى قدر فهمي ـ في كتاب «الطريق المطويّ»، وسأُعيد ما ذكرته.

أعتقد أنّ الشخصيّة هذه هي مفتاح القيامة، وقد توفّر كتاب «الطريق المطويّ» على بحث مفصّل بشأن الشخصيّة، وفيما إذا كان هناك شيء باسم الشخصيّة أم لا؟ وأين ترتكز الشخصيّة، وما هي مقوّماتها؟

إذا أردنا أن نعرّف الشخصيّة خارج فرضية وجود الروح؛ أي أن نستخرج العبارة التي نقولها نحن، فينبغي أصولاً أن نأخذ لها بنظر الاعتبار ثلاثة شروط، هي أوّلاً: أن تكون فرداً متميّزاً عن الآخرين، فالعيون، والطول والقوام، ونوع الصوت، والأخلاق، والأفكار كلّها خصائص منفصلة تختصّ بذلك الفرد. فالشرط الأوّل لإحراز الشخصيّة، أن تكون لكل إنسان خصوصيات تتميّز عن الآخرين.

الشرط الثاني: يتمثّل بالثبات والدوام. على سبيل المثال: يقال في التعبير العرفي للإنسان الذي يتغيّر بالتهديد أو الترغيب أنّه ضعيف

الشخصيّة. والشخصيّة هي عبارة عن أشياء ثابتة فيه؛ أي متعلّقه به، وهذا التعلّق يتّسم بالثبات والدوام.

ومع هذين الحدّين ربّما كان الأمر كذلك حتّى في الحيوانات، فرأس الغنم هذا يختلف عن بقيّة الرؤوس، ويتّسم بخصوصيات لا تتغيّر كثيراً، وإن كان الأمر يجري على مستوى الحدود الدنيا.

الشرط الثالث: ينبغي لصاحب الشخصيّة أن يدرك بأنّه مستقلّ عن الآخرين متميّز عنهم (أي أُدرك بأنني غير الآخرين).

عند هذه النقطة بالذات تتدخل الروح، فإذا كانت الروح ضرورية لتفسير هذه الأُمور في الدنيا، فهي ضرورية في تلك الدار أيضاً. أمّا إذا استطعنا تفسير شؤون هذه الدنيا بدون التمسّك بفرضية أو بوجود الروح، ومن دون الاستمداد منها، فلا نحتاج لَهذه الفرضية في تلك الدار أيضاً.

أُكرّر مرّة أُخرى أن غرضنا ليس إنكار وجود الروح، وإنّما نسعى لسبيل حلّ ولطريق تتحاشى الإجابة فيه الضربة التي يريد أن ينزلها الماديّون والشيوعيون والآخرون من خلال نفيهم الروح، إذ يريدون بهذا النفي، إنكار الله، وإنكار القيامة أيضاً.

والذي سعت إليه هذه الكتب [درس التدين، الطريق المطويّ، الذرّة اللامتناهية] هو البحث عن جواب لا يقوم على وجود الروح، فقلنا حتّى لو افترضنا عدم وجود الروح، فإننا لا نحتاج لهذه الفرضية في إثبات وجود الله أو إثبات القيامة، بل يثبتان بغيرها.

وعلى أساس ما تفضّل به الشيخ مطهري من توضيحات وما أدلى به من أُمور، ينبغي للروح أن تتدخل لإثبات «الأنية». وإلّا فلا وجود للأنية.

فهذا الهيكل هو في حال تغيير وتغيّر بجميع خلاياه وخواطره وما يرتبط به (مثل مدينة طهران) وإذا لم يكن ثَمَّ وجود للروح فلا يحقّ لي أن ادّعي الأنية، تماماً كما لا يجوز لمدينة طهران مثل هذا الادّعاء.

ولكن لماذا يحقّ لي أن أدّعي الأنية؟ لأني أنا لا أضيع أنيتي ولا أضلّها.

نعود بهذا الشأن إلى القصّة التي تُنسب للملا نصر الدين أو لغيره - لا أدري - وكيف انقدح بذهنه فجأة أنّه ماذا يحصل له لو ضاع؟ تساءل: ماذا يحصل لي أنا الملا نصر الدين لو أني أضعت نفسي غداً ولم أعرف أين الملا نصر الدين، فما هو اللباس الذي سأرتديه؟ والبيت الذي أذهب إليه؟ ومَنْ هي زوجتي؟ ومَن هم أطفالي؟ قاده هذا الخاطر ليأخذ قطعة من قشر القرع علقها برقبته بواسطة الخيط، تشير إلى أنّه الملا نصر الدين. وعندما انتبه أحد المحتالين للمسألة أخذ القطعة من رقبة نصر الدين وهو نائم بالحمّام وعلقها برقبته هو، وعندما نهض الملا نصر الدين، راح يسأل صاحبه باستمرار: أنت الملا أم أنا؟

إننا لا نضيّع أنفسنا ولا نضلّها. لماذا؟ لوجود الذاكرة. فالخلايا العصبية لا تتبدّل خلافاً لجميع الخلايا الأُخرى، بل تبقى من الولادة حتّى النهاية، وإلّا إذا أضعنا خواطرنا لفقدنا أنيتنا. ان هذا الهيكل، ووجودنا المادّي أو الروحيّ صُمّم بحيث ينطوي على الذاكرة كانطوائه على العين والأذن واللسان والفكر. اننا لا نضيع أنفسنا. وإذا ما وجّه أحدهم لنا صفعة في يوم من الأيّام، فيبدو أن ألمها يذهب، أمّا ذكراها فتبقى في ذاكرتنا.

وهكذا تستند شخصيّة الإنسان - وربّما كان الأمر في الحيوانات كذلك - إلى وجود ذاكرته؛ وإن كانت بحاجة إلى الروح فليكن.

نحن لا ندخل في صراع مع المادّيين بشأن هذه النقطة.

يقول المادّي: أرى العين والأذن موجودين فأؤمن بهما، ولكن ما هي هذه الروح؟

ونحن أيضاً نرى الذاكرة موجودة، وهي التي تسمح لنا أن يبقى ملفّنا الذاتي محفوظاً عندنا، دون أن نحتاج لتعليق قطعة من قشر القرع برقابنا.

والآن، إذا حييت مجدّداً هذه المجموعة المؤلّفة من العين والأذن والرئة والقلب والذاكرة والأعصاب، فمن المؤكّد أن الذي سيحيا هو الشخص [الأوّل] ذاته وليس شخصاً آخراً. فلا يكفي أن تتجدّد عيوني وآذاني ويداي فقط، بل لابدّ من تجدّد ذاكرتي أيضاً، وإذا بعثت ذاكرتي سأقول: أنا الشخص نفسه الذي صَفع فلاناً يوماً ما، وبالتالي إذا وُجّهت لي في القيامة صفعة، فستكون جزاء صفعتي تلك.

وفي ضوء ذلك إذا كانت الروح ضرورية في هذه الدنيا، فهي ضرورية في الأخرى أيضاً. وكما تفضّل [الشيخ مطهري] فإن الإثبات لم يكن هدفاً سواء في كتاب «الطريق المطويّ» أو «درس التديّن» كما ذُكر ذلك مكرّراً، بل الإجابة [على ما يقال] من استحالة المسألة بإثبات إمكانها.

لم يذكر القرآن في أي موطن من المواطن أنّ القيامة هي هكذا عيناً (أي: كذلك) باستثناء حالة واحدة ربّما تكرّر عنها الكلام ثلاث أو أربع مرّات، عندما تحدّث عن الشتاء وموات الأرض وأشجارها، فهذه الأشجار التي كانت في الصيف والخريف الماضيين مورقة مخضرة محمّلة بالثمار، تبدو في الشتاء وكأنّها ميّتة أمام ناظرنا، ليس عليها شيء من آثار الحياة، بل هي جذوع وسيقان من الخشب اليابس، حتّى إذا ما

تبدّلت الأوضاع بعثت وكانت هذه الشجرة التي أورقت وأخضرت وأثمرت هي نفسها تلك الشجرة التي كانت يابسة، وهي أيضاً نفسها التي كانت مثمرة في الصيف السابق.

ولكن هل للشجرة إحساس وذاكرة مثلنا؟ لا أدري. إنّما القرآن يسجّل بعد أن يرسم تلك الصورة: «وكذلك تُخرجون»، «كذلك النشور».

أمّا ما هي الشخصيّة، وأين؟ فقد تمّ توضيح ذلك في كتاب «الطريق المطويّ» وأنّ الشخصيّة في أنحاء البدن جميعاً، وليست متمركزة في نقطة خاصّة، لا في قلب الإنسان ولا في عقله ولا في أي نقطة خاصّة أُخرى.

وإنّما من الضروري للشخصيّة هذه الشروط الثلاثة ولا سيّما الشرطين الأولين: أن يكون وجود السيّد «أ» متميزاً عن وجود السيد «ب» (أي أن يكون كل جزء من التركيبة البدنية للسيّد «أ» متميّزاً عن كل جزء في التركيبة البدنية للسيّد «ب»). وثانياً: أن تبقى هذه الآثار وتحفظ سابقة الإنسان وخلفيته وماضيه.

ثمّ تناول البحث بعدئذ السؤال التالي: إذا كانت الشخصيّة مبثوثة في كلّ مكان، فهل ثمّة إمكانيّة لتجدّدها أم لا؟

تناولت الإجابة نماذج للخليّة التناسليّة والقلم والبذرة وغير ذلك.

ثمّ فكرة أُخرى ذُكرت في كتاب «الطريق المطويّ» ولم يُشر لها في «درس التدين» لأنّه كتاب مختصر، تتمثّل بحفظ الشخصيّة وديمومتها. لو أخذنا شجرة كاملة أو فيلاً أو زنبوراً أو بدن إنسان لرأيناه يتعرّض للتداعي بأدنى المؤثّرات من قبيل الضربة، والرصاصة، أو الحرّ والبرد حتّى يضمحل ويتلاشى. وعليه فمن الصعب جدّاً الحفاظ عليه. كما أنّ

الوحدة الجسميّة كلّما كانت صغيرةً، توافرت لها فرصة أفضل في صيانتها والحفاظ عليها، كما هو الحال في الخلايا التناسليّة. فلكي تحافظ الحشرات على نسلها، تضع البيوض في مكان. وفي العادة تكون البيوض والبذور وجنين الإنسان أيضاً أحفظ وأبقى عندما تكون «في قرار مكين».

وعندما تنزل الأشياء عن حدود الذرّة (بمعناها الكيميائي) لتبلغ حالة الالكترون، فستؤمّن لنفسها عندئذٍ حماية كاملة ومصونية تامّة، وتكون بمنأى عن تقلّبات الهواء والبرد والحر والعوامل الميكانيكية.

وفي ضوء ذلك ليس ثمّة ما يمنع من أن نؤمن أن شخصيّتنا أو أنيتنا مبثوثة في جميع أرجاء وجودنا. وعندما نقول إنّها «موزّعة» فليس معنى ذلك أن من المحتم على جميع الأعضاء التي تشكّل وجودنا، أن تعود للحياة ثانية.

بل الأمر كما ذُكر في الكتاب وتفضّل بقراءته الشيخ مطهري، يحصل أحياناً وأن تكون إحدى هذه الخلايا هي المسؤولة عن إحياء كل فرد من أفرادنا، وهذه الخليّة على غاية من الصغر، بحيث لو افترضنا أن ذئباً أكل هذا الإنسان، ثمّ أكل نمرٌ هذا الذئب، ثمّ بقيت هذه الذرّة محفوظة في أي صورة كانت في أعماق البحر أو أعالي الجبال، فإنّها ستكون وارثة لجميع خصوصيات الشخصيّة ومكتسباتها والذاكرة من بين ذلك.

والقيامة تقترن بتلاشي كل شيء: القبور، والحيوانات، حيث ستحلّ حالة التمايز والانفصال.

إذا كان ذلك ممكناً (والقرآن يكرّر باستمرار: «كذلك النشور»، «كذلك تخرجون») فإن الذرة تلك تبدأ ذلك اليوم بالنمو، ويمكن أن تنتهي

ببدن آخر له بشكل آخر، بيدَ أنّه يبقى وارثاً لجميع هذه الأُمور [التي ترتبط بقوام الشخصيّة الأُولى] وبذلك لهذه جميعاً أن تدوم وتستمر.

لقد تفضّل الشيخ مطهري بالإشارة؛ لو أنَّ العنصر الثالث هذا ـ بحسب منطق كتاب «الذرّة اللامتناهية» ـ هو الذي نهض بهذه المهمّة لما كانت ثمّة مشكلة. والذي أراه أنّه من الضروري أن أُوضّح الأمر كما يلي:

مع أننا تحدّثنا هناك عن ثلاثة عناصر، هي: المادّة، والطاقة، وعنصر الأمر أو الإرادة أو الروح، ولكن ذلك لا يسمح بالاستنتاج أنَّ العنصر الثالث هو نفسه الروح التي نتحدّث عنها.

فذلك العنصر يختلف عن العنصرين الأوّل والثاني، بأنّه طارئ مؤقّت وعابر. فبداية خلق الحيوان أو أيّ موجود من الموجودات [كالإنسان مثلاً] تبدأ من الطين: «وبدأ خلق الإنسان من طين» ثمّ نالته نفخة روحيّة: «ونفختُ فيه من روحي». فمع هذ التدخّل وبهذه الحركة عن الله، خرج ذلك الموجود من حالته ما قبل الإنسانيّة إلى صورة الإنسان، ولكن ذلك التدخل لا يدوم، تماماً كما القرآن، فالقرآن روح من الله، بيدَ أنّا نورق القرآن على الدوام لنفتش عن الروح، فلا نعثر على الله في ذلك التفتيش.

والوحي إلى النبيّ هو روح الهي؛ أمر إلهي، بيدَ أن هذا الأمر جاء وترك أثره في مكان من لسان النبيّ وعقله، فصدرت عنه هذه الكلمات، ولكن لا وجود لروح الله بعدئذ.

نرجع لذلك المثال حيث أردنا أن نجيب على ذلك الاعتراض الذي استند فيه بعضّ على كلام «شرودينجر».

ذكرت أن محض وصول طاقة استثنائية من الشمس إلى الأرض على

الدوام، لا يمكن أن يفسّر لنا ظهور أعمال مضادّة لأصل الهرم والتداعي والاضمحلال على الأرض من بينها الحياة. ثمّ مثّلت للحالة بالثلاجة، فقلت إن هذا الجهاز إنّما يستطيع تزويدنا بالثلج بواسطة الطاقة الكهربائية التي تأتيه من مصدر هذه الطاقة أو النفط الذي يحترق في الثلاجات النفطية.

وبذلك لا يظهر أي عمل مضاد لأصل الهرم والتداعي (آنتروبي) هذا الأصل الذي سيبقى ثابتاً في مكانه.

وما أراده « شرودينجر » في كلامه أن هذا الأصل لا يتبدّل.

ونحن لا ننكر ذلك، ولكن المحال أن يتكوّن الثلج من تلقاء نفسه، وإنّما ينبغي أن يظهر مهندس أو مخترع أو مبتكر صمّم هذه الفكرة، ثمّ جاء الدور للمصنّع الذي صنع الجهاز، ثمّ يأتي دور صاحب البيت الذي عليه أن يوصل الثلاجة بمصدر الطاقة الكهربائية، حتّى يتكوّن الثلج بعد هذه الدورة.

فالعناصر الثلاثة دخلت في تركيب الثلاجة، إذ فيها المادّة، والطاقة، وعنصر الاختراع، ولكن لا وجود الآن للمخترع، فقد انتهى دوره بعد أن مارس الاختراع لمرّة واحدة ومضى.

وهذا العنصر الثالث الذي ذكر في كتاب « الذرّة اللامتناهية » ليس عنصراً يبقى قريناً لي ولك، ثمّ يغادر الدنيا (بعد الموت) ليستقرّ بمكانٍ معيّن ثمّ يعود مرّة أُخرى. كلا، بل هو عبارة عن تدخّل؛ عن يد خارجيّة، خارجة عن قدرتنا، هي يد الله التي توجد هذا التكامل.

والأمر كذلك في القيامة، حيث تأتي اليد الخارجية تلك، وتتمّ النفخة في الصور (كما يتحدّث بذلك القرآن) فتتبدّل هذه المواد والطاقات

دفعة واحدة، تماماً كجهاز الثلاجة الذي لا يعدو أن يكون غير الحديد والنحاس وما إلى ذلك، ولكن بتدخّل عنصر جديد صارت هذه المجموعة شيئاً آخر.

وتوضيح ذلك باختصار، هو: إذا كان تفسير أُمور هذه الدنيا يحتاج للإيمان بالروح، فالقيامة تحتاج لذلك أيضاً. والإشكال هو نفسه من دون فرق بين الحالتين. أمّا إذا كان أمر الروح لا يعنينا هنا، وإنّما نستنتج من مشاهداتنا، الإيمان بالذاكرة من خلال الإيمان بالكلام، إذ ما دمت تتكلّم فعليك أن تؤمن بالذاكرة، فالمسألة تأخذ مساراً آخر. ولا يعنينا أن ندخل في نزاع فيما إذا كانت الروح هي عامل الذاكرة أو المادّة إذ المهمّ وجود الذاكرة ذاتها.

في الحديث: «كما تنامون تموتون وكما تستيقظون تُبعثون» إننا عندما ننام لا نفقد جميع فعاليتنا الحياتية، وإنّما جزءاً أساسياً منها، من بينها الذاكرة، بل الأنية أيضاً، ولكن بعد أن تذهب الأتعاب ويتمّ الفعل والانفعالات الداخليّة، ونستيقظ تعود لنا شخصيّتنا ثانية.

النوم إذن تعطيل نسبي للحياة، والأنية من بين ما تتعطّل، فعندما ننام نفقد أنفسنا ونضلّها، وعندما نستيقظ يعود للعمل هذا اللسان الذي كان عاجزاً في النوم وكذلك العين والفكر والذاكرة التي كانت معطّلة، تعود وتستأنف نشاطها.

وبذلك لا إشكال أننا نرى هنا نظيراً للقيامة، وإن كان بنسبةٍ ضئيلة جدّاً.

المحتويات

مقدّمة المترجم

الفصل الأوّل

عناصر عامّة حول المعاد

الفصل الثاني

ماهية الموت قرآنيّاً

الفصل الثالث

هدفية الخلق في القرآن

الفصل الرابع

الرّوح

الفصل الخامس

نقد نظرية المادّة والطاقة

في كتاب «الذرّة اللامتناهية»

الفصل السادس
بقاء الشخصيّة في القيامة